[illegible]

الحمد للہ کہ غیرت در فرید و رشک عقد نضید رسالہ مبارکہ

السیف الصمد

انجمن دار التالیف لکھنؤ سے پاس ہو کر

حسب فرمائش [illegible] جوائنٹ سکریٹری انجمن [illegible] محمد حسین الہ آبادی

باہتمام داروغہ سید محمد صاحب مالک مطبع

[illegible] پریس لکھنؤ [illegible]

شائع ہوا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جو صورت کہ انسان کی عقل مین حاصل ہوتی ہی اُسکو علم کہتے ہین

اور اُس علم کی دو قسمین ہین۔

پہلی قسم تصور۔ اور اُس سے وہ ذہنی (عقلی) صورت مراد ہی جو حکم[1] کے سوا کسی شی[2] سے حاصل ہوئی ہو جیسے تنہا زید یا اُسکے پڑھنے لکھنے کی صورت۔

دوسری قسم تصدیق۔ اور اُس سے وہ ذہنی صورت مراد ہی جو کسی شی پر حکم[3] کرنے سے حاصل ہوئی ہو جسکو اعتقاد بھی کہتے ہین جیسے زید عالم ہی یا وہ (زید) جاہل نہین ہی۔

تصوّر کا بیان

اور تصوّر کی دو قسمین ہین۔

پہلی قسم جزئی۔ اور اُس (جزئی) سے وہ تصور مراد ہی جو تنہا ایک ہی شی پر صادق[4] آسکتا ہو اور اُس (جزئی) کو شخص بھی کہتے ہین جیسے زید۔ بکر۔ عمرو۔ وغیرہ

دوسری قسم کُلّی۔ اور اُس (کُلّی) سے وہ تصور مراد ہی جو بہت سی چیزون پر صادق آسکتا ہو۔ جیسے انسان اور وہ چیزین اُس (کلی) کی افراد کہلاتی ہین پس انسان کلی کہلائیگا اور زید۔ عمرو۔ بکر وغیرہ اُسکے افراد کہلائینگے۔

اور کوئی کلی اُس وقت تک موجود نہین ہوسکتی جب تک کہ اُس (کلی) مین کوئی ایسی خصوصیت[5] زائد نہ ہو جو اُسکو جزئی کردے۔

---

[1] یعنی ثابت کرنے یا نفی کرنے کی صورت نہ ہو ۱۲

[2] حکم سے کسی صفت کا کسی ذات کے لیے ثابت کرنا یا اُس (ذات) سے نفی کرنا مراد ہو جیسے زید فاضل ہی یا وہ (زید) جاہل نہین ہی ۱۲

[3] بولا جاسکتا ہو ۱۲ [4] خصوصیت سے وہ چیز مراد ہی جو شی کو دوسری چیزون سے تمیز دے پس زید کی خصوصیت سے وہ شی مراد ہوگی جو زید کو باقی انسانون سے تمیز دیدے جیسے اُسکا ڈیل ڈول و رنگ ڈھنگ وغیرہ ۱۲

پس جزئی میں دو چیزیں موجود ہوتی ہیں اول خصوصیت مذکورہ اور اُس (خصوصیت) کو تشخص

ہیں دوسرے وہ معنی عام جسکے ساتھ تشخص منضم ہوا ہی (ملا ہی) اور اُس (معنی عام) کو حقیقت

کہتے ہیں پس زید کی حقیقت معنی انسان ہونگے جو عام ہیں اور باقی افراد میں بھی پائے جاتے

ہیں اور زید کی خصوصیت تشخص کہلائیگا جو اُس (معنی عام) کے ساتھ منضم ہوا ہی اور اُسی (زید)

کے ساتھ مخصوص ہی۔

اور کلی کی دو[1] قسمیں ہیں پہلی قسم ذاتی اور اُس (ذاتی) سے وہ کلی مراد ہی جو افراد سے خارج نہ ہو

خواہ اُن (افراد) کا عین[1] ہو یا جزء ہو۔

دوسری[2] قسم عرضی اور اُس (عرضی) سے وہ کلی مراد ہی جو اپنی افراد سے خارج ہو عین یا جزء نہو۔

پس کلی ذاتی کی تین[3] قسمیں ہیں۔

اوّل[1] نوع اور اُس (نوع) سے وہ ذاتی مراد ہی جو اپنے افراد کے لیے تمام حقیقت[2] ہو جیسے انسان

کہ وہ اپنے جملہ افراد (جیسے زید۔ عمرو۔ وغیرہ) کی تمام حقیقت ہی اور اُس (نوع) کو نوع حقیقی کے

ساتھ بھی تعبیر کرتے ہیں۔

دوّم[2] جنس اور اُس (جنس) سے وہ ذاتی مراد ہی جو اپنے مختلف افراد کی تمام حقیقت ہو جیسے انسان

اور فرس وغیرہ کے لیے حیوان اور حیوان و شجر کے لیے جسم نامی۔

اور اُس (جنس) کی دو[2] قسمیں ہیں۔

پہلی[1] قسم جنس قریب اور اُس سے وہ جنس مراد ہی جسکی ہر ایک فرد نوع حقیقی واقع ہو جو اپنے افراد

کی تمام حقیقت ہوتی ہی جیسے حیوان کہ اُسکی ہر ایک فرد (جیسے انسان۔ فرس وغیرہ) نوع حقیقی

ہی اور اپنے افراد کی تمام حقیقت ہی۔

دوسری[2] قسم جنس بعید اور اُس سے وہ جنس مراد ہی جسکی ہر ایک فرد اپنی مختلف فردونکے لیے

---

[1] کلی کے عین افراد ہونے سے اُن دونوں کی حقیقت کا ایک ہونا مراد ہی ۱۲

[2] کسی شی کی تمام حقیقت سے اُس (شی) کی وہ پوری ذات مراد ہی جس (ذات) کے علاوہ اُس (شی) کے لیے کوئی جزء باقی

تمام حقیقت ہو جیسے جسم نامی کہ اُسکے افراد مین سے ہر ایک فرد (جیسے حیوان - درخت) اپنے مختلف فردون کے لیے تمام حقیقت ہی-

سوم فصل- اور اُس (فصل) سے وہ ذاتی مراد ہی جو نوع کا جزء ہو اور اُس (نوع) کی افراد کو تمیز دے- اور اُس (فصل) کی دو قسمین ہین-

پہلی قسم فصل قریب جو نوع کا جزء اور اُسی (نوع) کے افراد کے ساتھ مخصوص ہو جیسے انسان کے لیے ناطق[1]-

دوسری قسم فصل بعید جو جنس کی افراد مختلفہ کا جزء ہو جیسے حیوان کی فردونکے لیے حساس (شعور دار)

اور کلی عرضی کی دو قسمین ہین پہلی قسم خاصہ اور اُس (خاصہ) سے وہ عرضی مراد ہی جو ایک حقیقت کی فردوں کے ساتھ مخصوص ہو جیسے پڑھنے لکھنے کی قابلیت کا انسان کی فردون کے ساتھ مخصوص ہونا-

دوسری قسم عرض عام اور اُس سے وہ کلی عرضی مراد ہی جو مختلف حقیقتون کی فردونمین مشترک ہو جیسے چلنے پھرنے کی قوت کا انسان- فرس- گوسپند وغیرہ کی فردونمین مشترک ہونا-

تصدیق کا بیان

اور ہر ایک تصدیق کے لیے تین چیزون کا موجود ہونا ضروری ہی-

اول محکوم علیہ اور اُس سے وہ شی مراد ہی جسکے لیے کوئی چیز ثابت کی جائے یا اُس سے کسی چیز کی نفی کی جائے جیسے زید عالم ہی یا وہ جاہل نہین ہی- پس اسمین زید کو محکوم علیہ کہینگے-

دوم محکوم بہ اور اُس سے وہ چیز مراد ہی جو کسی شی کے لیے ثابت کیجائے یا اُسکی کسی شی سے نفی کیجائے- جیسے اوپر کی مثال مین عالم یا جاہل کو محکوم بہ کہینگے-

سوم نسبت حکمیہ اور اُس سے وہ رابطہ مراد ہی جو محکوم علیہ اور محکوم بہ کے درمیان موجود ہوتا ہی جسکی فارسی مین ہست و بود کے ساتھ تعبیر کیجاتی ہی اور ان تینون چیزونکے مجموعہ کو خبر اور قضیہ کہتے ہین

[1] پڑھنے والا، [1] ناطق سے وہ قوت مراد ہی جس سے کلیات کا ادراک کیا جاتا ہی ۲

اور قضیہ سے وہ مرکب مراد ہی جو صدق (راستی) اور کذب (دروغ) دونونکا احتمال رکھے ...

اور اُس (قضیہ) کی دو قسمین ہین۔

پہلی قسم موجبہ جسمین کسی شی کے ثبوت کا حکم کیا جائے۔

دوسری قسم سالبہ جسمین کسی شی کی نفی کا حکم کیا جائے۔

اور اُن دونون (موجبہ و سالبہ) مین سے ہر ایک کی دو قسمین ہین۔

اول قضیہ حملیہ اور اُس (حملیہ) سے وہ قضیہ مراد ہی جس مین کوئی شی کسی دوسری شی کو ثابت کی جائے جیسے زید فاضل ہی یا کسی شی کی کسی دوسری شی سے نفی کی جائے جیسے زید جاہل نہین ہی۔

اور اُس (قضیۂ حملیہ) کی دونون طرفین (محکوم علیہ اور محکوم بہ) کبھی مفرد ہوتے ہین جیسا کہ اوپر کی مثالون سے معلوم ہوا۔ اور کبھی مرکب ہوتی ہین لکن مفرد کی طرف رجوع کر سکتی ہین جیسے زید کا فاضل ہونا اُسکے فاضل نہ ہونے کے مخالف ہی۔

اور اُس (قضیہ حملیہ) کے پہلے جزء (محکوم علیہ) کو موضوع اور دوسری جزء (محکوم بہ) کو محمول کہتے ہین

دوم قضیۂ شرطیہ اور اُس سے وہ قضیہ مراد ہی جس مین ایک نسبت کا موجود ہونا یا منتفی ہونا دوسری نسبت کے موجود یا منتفی ہونے پر معلق کیا جائے اور اُس (قضیۂ شرطیہ) کی دونون طرفین مرکب (قضیئے) ہوتی ہین۔

اور اُس (قضیۂ شرطیہ) کی دو قسمین ہین۔

پہلی قسم متصلہ جسمین ایک نسبت کا موجود ہونا دوسری نسبت کے موجود ہونے پر معلق (موقوف) کیا جائے جیسے اگر آفتاب نکلیگا تو دن موجود ہوگا اور ایسا نہین ہی کہ جب آفتاب نکلے تو رات موجود ہو اور اُس (متصلہ) کے پہلے جزء کو مقدم اور دوسرے جزء کو تالی کہتے ہین۔[1]

دوسری قسم منفصلہ جسمین ایک نسبت کا موجود ہونا دوسری نسبت کے منفی ہونے پر معلق کیا جاتا ہی جیسے عدد یا جفت ہوگا یا طاق اور ایسا نہین ہی کہ یا عدد جفت ہو یا دو مساوی حصون

[1] پس پہلی مثال مین آفتاب کا نکلنا مقدم ہوگا اور دن کا موجود ہونا تالی ہوگا اور دوسری مثال مین آفتاب کا نکلنا مقدم اور رات کا موجود ہونا تالی ہوگا

کی طرف منقسم ہو- اور اُس (منفصلہ) کے ہر ایک جزو کو مقدم اور تالی کہہ سکتے ہین-

اور قضیۂ حملیہ کی دو قسمین ہین-

پہلی قسم شخصیہ اور اُس سے وہ قضیّہ مراد ہی جسکا موضوع جزئی ہو اور اُس (شخصیہ) کو مخصوصہ بھی کہتے ہین جیسے- زید منشی ہی-

دوسری قسم غیر شخصیّہ اور اُس سے وہ قضیّہ مراد ہی جسکا موضوع کُلّی ہو-

اور اُس (غیر شخصیّہ) کی دو قسمین ہین-

قسم اول طبیعیہ جسمین موضوع کی طبیعت (ماہیّت) پر حکم کیا جاتا ہی جیسے انسان نوع ہی اور حیوان جنس ہی-

قسم دوم محصورہ جسمین موضوع کے افراد پر حُکم کیا جاتا ہی اور اُس (محصورہ) کی دو قسمین ہین

پہلی قسم وہ محصورہ جسمین موضوع کے افراد کی مقدار بیان نہ کی جائے اور اُس (پہلی قسم) کو مہملہ کہتے ہین جیسے انسان کھاتا پیتا ہی-

دوسری قسم وہ محصورہ جسمین موضوع کے افراد کی مقدار بیان کی جائے اور اُس (دوسری قسم) کی دو قسمین ہین-

قسم اول کُلّیہ جسمین موضوع کے جملہ افراد پر حُکم کیا جائے جیسے ہر ایک انسان مین تحصیل علم کی قابلیت موجود ہی-

قسم دوم جزئیہ جسمین موضوع کے بعض افراد پر حکم کیا جائے جیسے بعض حیوان تحصیل کمال کی قابلیت نہین رکھتے-

اور قضیۂ شرطیہ مین جن تقدیرون (شرطون اور فرضی وقتون) پر حُکم کیا جاتا ہی وہ افراد کے قائم مقام ہوتی ہین پس اگر کسی تقدیر معین پر حکم کیا جائے تو اُس (شرطیہ) کو شخصیہ کہتے ہین جیسے اگر تم آج ہمارے یہان آؤگے تو ہم تم کو سبق پڑھاوینگے

اور اگر جملہ تقدیرون پر حکم کیا جائے تو اُس (شرطیہ) کو کلیہ کہتے ہین جیسے تم جس وقت ہمارے

پاس آؤگے ہم تمھاری تعظیم کرینگے اور اگر غیر معین تقدیر پہ حکم کیا جائے تو اسکو جزئیہ کہتے ہین جیسے کبھی اگر تم ہمارے پاس آؤگے تو تمھارے ساتھ سلوک کرینگے اور اگر تقدیرون کی کوئی مقدار بیان نہ کیجائے تو اُس (شرطیہ) کو مہملہ کہتے ہین جیسے اگر تم ہمارے یہان آؤگے تو ہم تم کو خوش کرینگے۔

تناقض سے ایک قضیہ کے صادق (راست) ہونے کا دوسرے قضیہ کے کاذب (دروغ) ہونے کو مستلزم ہونا مراد ہی جسکے لیے اُن دونون (قضیون) کا کیف (اثبات و نفی) اور کم (کلیت و جزئیت) مین مخالف ہونا اور باقی امور مین موافق ہونا شرط ہی اور باقی جن امور مین اُن دونون (قضیون) کا موافق ہونا لازم ہی وہ آٹھ ہین جو اس شعر مین نظم کیے گئے ہین ؎

در تناقض ہشت وحدت شرط دان وحدت موضوع و محمول و مکان
وحدت شرط و اضافت جزو کل قوت و فعل است در آخر زمان

پس جبکہ دو قضیون کا ان آٹھ امرون مین موافق اور فقط کیف اور کم مین مخالف ہونا فرض کیا جائیگا تو اُن دونون (قضیون) مین تناقض ہوگا جیسے ہر ایک انسان حیوان ہی اور بعض انسان حیوان نہین ہین پس ان دونون قضیون مین سے ایک کا صادق ہونا دوسرے کے کاذب ہونے کو ضرور مقتضی ہوگا۔

اور عکس قضیہ سے اُسکی دونون طرفون کا بقاء کیف اور بقاء صدق کے ساتھ تبدیل کر دینا مراد ہی مثلاً جبکہ ہر ایک انسان کا حیوان ہونا فرض کیا گیا تو بعض حیوان کا انسان ہونا بھی ضرور فرض کیا جائیگا جس مین کیف اور صدق دونون باقی ہین اور فقط دونون طرفین بدل گئی ہین

اور تصور و تصدیق مین سے ہر ایک کی دو قسمین ہین۔

پہلی قسم بدیہی اور اُس سے وہ تصور یا تصدیق مراد ہی جسکا حاصل ہونا غور و فکر پر موقوف نہو اور اُس (بدیہی) کو ضروری بھی کہتے ہین جیسے سردی اور گرمی کا تصور۔ اور آگ کے گرم ہونے اور پانی کے سرد ہونے کی تصدیق۔

دوسری قسم کسبی اور اُس سے وہ تصور یا تصدیق مراد ہی جسکا حاصل ہونا غور و فکر پر موقوف ہے

اور اس (کسبی) کو نظری اور اس غور و فکر کو نظر کہتے ہین جیسے روح کا تصور اور اس (روح) کے بسیط ہونے کی تصدیق۔

اور نظر سے ذہنی (عقلی) صورتون کا تصور مجہول کے حاصل کرنے کی غرض سے ترتیب دینا مراد ہو جیسے انسان کے لیے حیوان اور ناطق کی صورتون کا ترتیب دینا۔ اور عالم کے حادث ہونے کی تصدیق کے لیے اُس (عالم) کے متغیر ہونے اور ہر ایک متغیر کے حادث ہونے کی صورتون کا ترتیب دینا۔

اور تصور مجہول کے حاصل کرنے کی غرض سے جو صورتین ذہن مین مرتب ہوتی ہین اُنکو معرِّف کہتے ہین جسکی قول شارح کے ساتھ تعبیر کی جاتی ہی۔

اور تصدیق مجہول کے حاصل کرنے کی غرض سے جو صورتین ذہن مین مرتب ہوتی ہین اُنکو حجت و دلیل کہتے ہین جسکی قیاس کے ساتھ تعبیر کی جاتی ہی۔

اور تعریف سے کسی شی کی حقیقت یا تمیز تام کا حاصل ہونا مقصود ہوتا ہی۔

اور معرِّف مین کئی شرطین معتبر ہین۔

پہلی شرط اُس (معرِّف) کا معرَّف[۱] کے مساوی ہونا۔

دوسری شرط اُسکا معرَّف سے اجلی (ظاہر تر) ہونا۔

تیسری شرط اُسکا معرَّف سے پہلے معلوم ہونا۔

اور موجب مساوات دو چیزین ہوتی ہین۔ اوّل فصل قریب دوّم خاصہ۔

پس اگر فصل قریب کے ساتھ تعریف کی جائیگی تو اُس (تعریف) کو حد کے ساتھ تعبیر کرینگے۔

اور حد کی دو قسمین ہین۔

پہلی قسم حد تام اور اُس سے وہ تعریف مراد ہی جو فصل قریب اور جنس قریب سے حاصل ہو جیسے انسان کی تعریف مین حیوان ناطق۔

---

[۱] جسکی تعریف کی جائے ۱۲

دوسری قسم حد ناقص اور اُس سے وہ تعریف مراد ہی جو فصل قریب اور جنس بعید وغیرہ سے حاصل ہو جیسے انسان کی تعریف مین جسم ناطق۔

اور اگر خاصہ کے ساتھ تعریف کی جائیگی تو اُس (تعریف) کو رسم کے ساتھ تعبیر کرینگے۔

اور رسم کی بھی دو قسمین ہین پہلی قسم رسم تام اور اُس سے وہ تعریف مراد ہی جو خاصہ اور جنس قریب پر مشتمل ہو جیسے انسان کی تعریف مین حیوان ضاحک۔

دوسری قسم۔ رسم ناقص اور اُس سے وہ تعریف مراد ہی جو خاصہ اور جنس بعید وغیرہ پر مشتمل ہو جیسے انسان کی تعریف مین جسم ضاحک۔

اور چونکہ قیاس (دلیل وحجت) اُن ترتیب یافتہ تصدیقون پر دلالت کرتا ہی جن سے تصدیق مجہول حاصل ہوتی ہی اور ہر ایک تصدیق کا مدلول قضیہ ہونا لازم ہی لہذا قیاس کا قضیون سے مرکب ہونا اور اُن (قضیون) سے ایک مجہول قضیہ کا حاصل ہونا ضرور ہوا۔

پس قیاس کے ہر ایک قضیہ کو مقدمہ اور قضیہ حاصل شدہ کو نتیجہ اور مطلوب کہتے ہین مثلا جبکہ ہر ایک انسان کا حیوان ہونا اور ہر ایک حیوان کا جسم ہونا فرض کیا گیا تو ہر ایک انسان کا جسم ہونا بھی ضرور فرض کیا جائیگا پس اس صورت مین ہر ایک انسان کے حیوان ہونے اور ہر ایک حیوان کے جسم ہونے کو مقدمہ کہینگے اور ہر ایک انسان کے جسم ہونے کو جو پہلے دونون مقدمون سے پیدا ہوا ہی نتیجہ اور مطلوب کہینگے۔

اور قیاس کی دو قسمین ہین اوّل قیاس اقترانی دوّم قیاس استثنائی۔

قیاس اقترانی سے وہ قیاس مراد ہی جس مین نتیجہ یا نقیض نتیجہ بالفعل موجود نہ ہو۔

اور قیاس استثنائی سے وہ قیاس مراد ہی جس مین نتیجہ یا اُس (نتیجہ) کی نقیض بالفعل موجود ہو اور اس صورت مین اُس (نتیجہ یا نقیض نتیجہ) کا جزو مقدمہ ہونا اور مقدمہ مستقل نہونا لازم ہوگا ورنہ مصادرہ[1] علی المطلوب لازم آئیگا۔

---

[1] مصادرہ سے دعوی کا عین دلیل یا جزو دلیل قرار دینا مراد ہی جیسے انسان کے جسم ہونیکی دلیل مین کہا جائے کہ وہ اسلیے جسم ہی کہ انسان جسم ہی یا کہا جائے کہ وہ اسلیے جسم ہی کہ وہ حیوان ہی اور انسان جسم ہی ۱۲

اور جس مقدمہ کا جز قضیہ ہوتا ہی وہ شرطیہ مین منحصر ہی بناءً علیہ اس قیاس (استثنائی) کے ایک مقدمہ کا شرطیہ ہونا اور دوسرے مقدمہ کا حملیہ ہونا لازم ہوگا جو عین مقدم یا نقیض تالی کے استثناء پر مشتمل ہوگا۔

اور قیاس کے اقترانی اور استثنائی کی طرف منقسم ہونے کا بیان یہ ہی کہ جب کسی مطلوب نظری کا حاصل کرنا مقصود ہوتو ہم کو ایک ایسے درمیانی امر کی حاجت ہوگی جسکی وجہ سے محمول مطلوب کا جسکو اکبر کہتے ہین موضوع مطلوب کے لیے جسکو اصغر کہتے ہین ثابت ہونا لازم ہو اور اُس درمیانی امر کی دو قسمین ہوتی ہین۔

پہلی قسم اُس (درمیانی) کا مفرد ہونا جسکا اکبر یا اصغر کے لیے محمول یا موضوع ہونا صحیح ہو اور جبکہ اُس (مفرد) کا اکبر یا اصغر کے ساتھ مقرون ہونا فرض کیا جائیگا تو اُس سے ایسے متعدد قضیے حادث ہونگے جن مین سے کوئی قضیہ عین نتیجہ یا نقیض نتیجہ نہ ہوگا اس لیے کہ اُن (قضیون) کا امر مغائر پر مشتمل ہونا مفروض ہو۔

اور جو قیاس کہ ان (متعدد قضیون) کی ترتیب سے حاصل ہوتا ہی اُس (قیاس) کو اقترانی کہتے ہین

دوسری قسم۔ اُس (درمیانی امر) کا قضیہ ہونا جسکا اکبر یا اصغر کے لیے محمول یا موضوع ہونا صحیح نہین ہی اور چونکہ اُس (درمیانی امر) کا مطلوب کو مستلزم ہونا مفروض ہی اس لیے اُسکا مطلوب کے لیے ملزوم ہونا یا نقیض مطلوب کے لیے لازم ہونا ضرور ہوا تاکہ پہلی صورت (ملزوم مطلوب ہونے) کی تقدیر پر اُسکے وضع کرنے (باقی رکھنے) سے اور دوسری صورت (نقیض مطلوب کے لیے لازم ہونے) کی تقدیر پر اُسکے رفع (برطرف) کرنے سے مطلوب کا

لہ فرض کرو کہ ہر ایک انسان کا جسم ہونا مطلوب نظری ہی اور حیوان ایسا درمیانی امر ہی جو مفرد ہی اور اکبر (جسم) یا اصغر (انسان) کا محمول یا موضوع ہو سکتا ہی جیسے ہر ایک انسان حیوان ہی اور ہر ایک حیوان جسم ہی پس اس قیاس کا کوئی مقدمہ اصل مطلوب (ہر ایک انسان کے جسم ہونے) کا عین یا اُس (مطلوب) کا نقیض نہین ہی اسلیے کہ پہلے مقدمہ کا موضوع اگرچہ موضوع مطلوب کے ساتھ متحد ہی لکن محمول مین مغائرت موجود ہی اسیطرح دوسرے مقدمہ کا محمول اگرچہ محمول مطلوب کے ساتھ متحد ہی لکن اُسکا موضوع موضوع مطلوب کے مغائر ہی لہذا اصل قیاس کا مطلوب یا نقیض مطلوب پر مشتمل نہونا واضح ہی ۱۲

ثابت ہونا لازم آئے اور چونکہ دونوں قضیوں میں لزوم کا علاقہ موجود ہوتا ہے اس لیے قضیۂ شرطیہ کا بنا لینا آسان ہوگا کہ وضع مقدم یا رفع تالی سے مطلوب کا حاصل کرنا صحیح ہو پس قضیۂ شرطیہ اور وضع مقدم یا رفع تالی سے ایسا قیاس حاصل ہوگا جو مطلوب کا نتیجہ دینے والا ہوگا اور قیاس مذکور کو قیاس استثنائی کہتے ہیں۔

پس قیاس استثنائی کے نتیجہ دینے کی دو صورتیں ہوئیں۔

پہلی صورت اُس (قیاس استثنائی) کا وضع مقدم سے نتیجہ دینا جیسے اگر آفتاب نکلیگا تو دن موجود ہوگا لکن آفتاب نکلا ہے پس اس قیاس سے دن کا موجود ہونا ثابت ہوگا جو مطلوب ہے

دوسری صورت اُس (قیاس استثنائی) کا رفع تالی سے نتیجہ دینا جیسے اگر آفتاب نکلیگا تو دن موجود ہوگا لکن دن موجود نہیں ہے پس اس قیاس سے آفتاب کا نہ نکلنا ثابت ہوگا جو مطلوب ہے

اور قیاس استثنائی میں ان دو صورتوں کے سوا کسی صورت[1] سے نتیجہ کا صحیح ہونا لازم نہ ہوگا اور چونکہ وضع مقدم یا رفع تالی سے اُس (قیاس استثنائی) کا نتیجہ لازم ہوتا ہے اس لیے وہ (قیاس استثنائی) بدیہی الانتاج ہوگا اس لیے کہ وجود ملزوم کا وجود لازم کو مقتضی ہونا یا رفع لازم کا رفع ملزوم کو مقتضی ہونا بدیہی ہے۔

اور قیاس اقترانی چار ہیئتوں (صورتوں) پر واقع ہوتا ہے جس سے چار شکلیں پیدا ہوتی ہیں اس لیے کہ شکل سے وہ ہیئت مراد ہے جس میں حدّ اوسط کا اصغر یا اکبر کے لیے محمول یا

---

[1] جیسے مقدم کا رفع (ہر طرف) کرنا یا تالی کا وضع کرنا رہا باقی رکھنا) کہ ان دونوں صورتوں میں نتیجہ لازم نہ ہوگا اس لیے کہ ملزوم کا رفع کرنا لازم کے مرتفع ہونے کو مستلزم نہیں ہوتا اس لیے کہ لازم کا عام ہونا ممکن ہے اور خاص کا رفع کرنا عام کے مرتفع ہونے کو مستلزم نہیں ہو سکتا مثلاً کہا جائے کہ جب آگ موجود ہوگی تو حرارت موجود ہوگی لکن آگ موجود نہیں ہے پس اس قیاس سے حرارت کا موجود نہ ہونا ثابت نہ ہوگا اس لیے کہ حرارت کا موجود ہونا آگ کے موجود ہونے میں منحصر نہیں ہے بلکہ آفتاب وغیرہ میں بھی موجود ہوتی ہے۔ اسی طرح لازم کا وضع کرنا کسی خاص ملزوم کے موجود ہونے پر دلالت نہیں کر سکتا۔ مثلاً مثال مذکور میں اگر کہا جائے لکن حرارت موجود ہے تو بہرحال آگ کا موجود ہونا ثابت نہ ہوگا اس لیے کہ حرارت اُس میں منحصر نہیں ہے ممکن ہے کہ آفتاب موجود ہو اور اُسی کی وجہ سے حرارت موجود ہو ۱۲

موضوع ہونا فرض کیا جاتا ہی۔
اور قیاس (اقترانی) کے جس مقدمہ مین کہ حدِّاوسط کا اصغر کے ساتھ مقرون ہونا فرض کیا جائے اُس (مقدمہ) کو صغریٰ کہتے ہین اسلیے کہ وہ (مقدمہ) اصغر پر مشتمل ہی اور جس مقدمہ مین کہ اُس (حداوسط) کا اکبر کے ساتھ مقرون ہونا فرض کیا جائے اُس (مقدمہ) کو کبریٰ کہتے ہین اس لیے کہ وہ (مقدمہ) اکبر پر مشتمل ہی اور وہ چار شکلین جو حدِّاوسط کے بر وجہ مذکور مقرون ہونے سے پیدا ہوتی ہین یہ ہین۔
پہلی شکل حدِّاوسط کا صغریٰ مین محمول ورکبریٰ مین موضوع ہونا جیسے عالم متغیر ہی اور ہر ایک متغیر حادث ہی جس سے عالم کا حادث ہونا نتیجہ نکلتا ہی اور یہی مطلوب ہی۔
دوسری شکل اُس (حداوسط) کا صغریٰ وکبریٰ دونون مین محمول ہونا جیسے عالم متغیر ہی اور کوئی قدیم متغیر نہین ہی جس سے عالم کا قدیم نہ ہونا نتیجہ نکلتا ہی جو مطلوب ہی۔
تیسری شکل اُس (حداوسط) کا اُن دونون (صغریٰ وکبریٰ) مین موضوع ہونا جیسے ہر ایک انسان حیوان ہی اور ہر ایک انسان ناطق ہی جس سے بعض حیوان کا ناطق ہونا نتیجہ نکلتا ہی۔
چوتھی شکل اُسکا صغریٰ مین موضوع اور کبریٰ مین محمول ہونا جیسے ہر ایک انسان حیوان ہی اور ہر ایک ناطق انسان ہی جس سے بعض حیوان کا ناطق ہونا ثابت ہوتا ہی وہوالمطلوب۔
چونکہ ان شکلون مین فقط پہلی شکل بدیہی ہی اور اس مختصر رسالہ مین اُسی کے استعمال کرنے پر اختصار کرنا مقصود ہی لہذا اُسی کے نتیجہ دینے کی شرطون کے بیان کرنے پر اکتفا کیجاتی ہی پس واضح ہو کہ اُس (پہلی شکل) کے نتیجہ دینے کی ۲ دو شرطین ہین۔
پہلی شرط صغریٰ کا موجبہ ہونا اس لیے کہ اگر اُس (صغریٰ) کا موجبہ ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو مثال مذکور مین صفت حدوث کا اکبر سے اصغر کی طرف سرایت کرنا لازم نہ ہوگا کیونکہ جب عالم کا متغیر نہ ہونا اور ہر ایک متغیر کا حادث ہونا فرض کیا جائے تو حدوث متغیر کا عالم کی طرف سرایت

کرنا کیونکر لازم ہو سکتا ہی اس لیے کہ اُس (عالم) کا افراد متغیر سے خارج ہونا مفروض ہی۔
دوسری شرط کبریٰ کا کلیہ ہونا اس لیے کہ اگر اُس (کبریٰ) کا کلیہ ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو خیال مذکور مین ہر ایک متغیر کا حادث ہونا لازم نہ ہوگا اور جبکہ عالم کا متغیر ہونا فرض کیا جائیگا تو اُس (عالم) کا حادث ہونا ضروری نہ ہوگا کیونکہ اس صورت مین متغیر کی فردین دو قسمون پر منقسم ہونگی۔
پہلی قسم وہ فردین جو حادث ہین۔
دوسری قسم وہ فردین جو حادث نہین ہین پس جبکہ عالم کا دوسری قسم مین داخل ہونا محتمل ہوا تو اُس (عالم) کے حادث ہونے کا یقین نہ ہوگا پس مطلوب بھی ثابت نہ ہوگا لہذا اُس (کبریٰ) کا کلیہ ہونا لازم ہوا۔

اثبات صانع عالم اور اُسکی توحید

وجود سے ہستی (ہونا پایا جانا) مراد ہی اور اُس (وجود) کی دو قسمین ہین۔
پہلی قسم وجود ذہنی جس سے کسی چیز کا ذہن (اندیشہ) مین پایا جانا مراد ہی۔
دوسری قسم وجود خارجی جس سے کسی چیز کا خارج ذہن و اندیشہ سے باہر پایا جانا مراد ہی۔
اور جو چیز پائی جاتی ہی اُسکو ماہیت اور شی اور موجود کہتے ہین۔
اور عدم سے نیستی (نہ ہونا۔ نہ پایا جانا) مراد ہی جو وجود کے مقابل[1] ہی
اور وجود کے معنی خارج مین موجود نہین ہو سکتے اس لیے کہ خارج مین جو چیز پائی جاتی ہو اُسکو شی اور موجود کہتے ہین اور اُسکو وجود اور پایا جانا نہین کہہ سکتے۔
اور اُس (وجود) کا تصور بدیہی اور جملہ تصورون پر مقدم ہی اس لیے کہ جو چیز کسی ذہن مین پائی جائیگی اُس (چیز) کے ساتھ پایا جانا ضرور ہوگا اور اسی پائے جانے کو وجود اور ہستی کے

---

[1] کسی شی کے مقابل سے وہ چیز مراد ہوتی ہی جسکا اُس (شی) کے ساتھ جمع ہونا محال ہو جیسے سپیدی کے لیے سیاہی۔ گرمی کے لیے سردی۔ نابینائی کے ساتھ بینائی اسی طرح ہستی کے لیے نیستی ہی ۱۲

ساتھ تعبیر (بیان) کرتے ہین۔

پس اگر وجود اور ہستی کا تصوّر نظری ہوتا تو اُسکا تعریف کرنا ممکن نہ ہوتا اسلیے کہ مُعرِّف[1] کا مُعرَّف[2] سے پہلے ذہن مین پایا جانا لازم ہو حالانکہ ذہن مین کوئی چیز اُس (وجود) سے پہلے نہین آسکتی۔

اس مقام پر یہ شبہہ نہین ہوسکتا کہ کسی چیز کے ذہن مین موجود ہونے کو اُس (چیز) کا معلوم ہونا لازم نہین ہو پس ہوسکتا ہو کہ وجود کا تصوّر بدیہی ہو لکن اُس (وجود) کا علم نظری ہو اس لیے کہ علم سے کسی چیز کا ذہن مین پایا جانا مراد ہوتا ہو پس جو چیز کہ ذہن مین موجود ہوگی اُسکا معلوم نہ ہونا کیونکر درست ہوسکتا ہو۔

البتہ بعض اوقات اُس (چیز) کے معلوم ہونے سے غفلت ہوجاتی ہو جو التفات (توجہ) کے بعد برطرف ہوجاتی ہو اور اُس (چیز) کا معلوم ہونا معلوم ہوجاتا ہو لکن جو چیز کہ محض التفات کرنے کے بعد معلوم ہوجائے وہ نظری نہین ہو اس لیے کہ نظری کے حاصل ہونے مین غور و فکر کی حاجت ہوتی ہو اور التفات کرنے مین غور و فکر کی حاجت نہین ہوتی لہذا وجود کا تصور بہرحال بدیہی رہا۔[3]

وجود کے معنی جملہ اشیاء (چیزون) مین ایک ہین اس لیے کہ زید کی ہستی سے جو معنی مراد لیے

---

[1] معرِّف بکسر راء مہملہ جسکے ساتھ تعریف کی جائے اور اُسکا تذکرہ ہوچکا ہو ۱۲

[2] معرَّف بفتح راء مہملہ جسکی تعریف کی جائے۔

[3] خلاصہ یہ ہو کہ کسی چیز کا ذہن مین موجود ہونا اور معلوم ہونا ایک ہی چیز ہے پس جس طرح کہ کسی وقت اُس کے موجود ہونے سے غفلت ہوجاتی ہے اُسی طرح اُس کے معلوم ہونے سے غفلت ہوجاتی ہے پس اس صورت مین علم کا علم نہین ہوتا مگر التفات نفس کے بعد اُس علم کا علم بھی ہوجاتا ہے اور نظر کرنے کی ضرورت نہین ہوتی پس اگر وجود کا تصور نظری ہوتا تو اُس مین غور اور فکر کرنے کی ضرورت ہوتی اور محض التفات سے اُس کا علم نہ ہوتا لہذا وجود ذہنی کا تصور (مسلم) بدیہی ہوا ۱۲ —

جاتے ہین وہی معنی عمرو کی ہستی سے مراد لیے جاتے ہین اس تقدیر پر وجود مشترک معنوی[1] ہوگا اور مشترک لفظی[2] نہ ہوگا۔

پس ہر ایک چیز کا وجود ایک ہوگا اور کل چیزون کا وجود محض اضافت[3] کی وجہ سے مختلف ہوگا

ذہنی مفہوم (تصور) کی وجود خارجی کے اعتبار سے تین قسمین ہین۔

پہلی قسم واجب الوجود اور اُس سے وہ مفہوم مراد ہی جسکا وجود خارجی کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہو اور عدم خارجی کے ساتھ متصف ہونا محال ہو۔

دوسری قسم ممتنع الوجود اور اُس سے وہ مفہوم مراد ہی جسکا وجود خارجی کے ساتھ متصف ہونا محال اور عدم خارجی کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہو۔

تیسری قسم ممکن الوجود اور اُس سے وہ مفہوم مراد ہی جسکا وجود خارجی یا عدم خارجی کے ساتھ متصف ہونا ضروری نہ ہو۔

اس بیان سے موجود خارجی کا واجب الوجود اور ممکن الوجود مین منحصر ہونا معلوم ہوا۔

اسی طرح اس بیان سے موجود مطلق[4] کا موجود خارجی سے عام ہونا بھی معلوم ہوا اسلیے کہ ممتنع الوجود اگرچہ موجود خارجی نہین ہوسکتا لکن وہ موجود ذہنی مین داخل ہی کیونکہ وہ (ممتنع الوجود) مفہوم کی ایک قسم ہی جس سے وجود ذہنی مراد ہی۔

اسی طرح اس بیان سے مفہوم اور شی کا موجود مطلق کے مساوی[5] ہونا بھی ظاہر ہوا۔

---

[1] مشترک معنوی سے ایک ہی معنی کا دو یا کئی چیزون مین موجود ہونا مراد ہے جیسے معنی انسان کا اُسکے جملہ افراد مین موجود ہونا ۱۲

[2] مشترک لفظی سے اس مقام پر ایک لفظ کا دو یا کئی مختلف معنون مین مستعمل ہونا مراد ہی جیسے لفظ عین کا آنکھ۔ سورج۔ سونے۔ گھٹنے مین مستعمل ہونا ۱۲

[3] اضافت سے کسی شی کا کسی چیز کی طرف نسبت دینا مراد ہی جیسے زید کا وجود۔ عمرو کی ہستی ۱۲

[4] موجود مطلق سے وہ شی مراد ہی کہ جو کسی وجود کے ساتھ موصوف ہو خواہ وجود خارجی ہو یا وجود ذہنی ۱۲

[5] مساوی ہونے سے دو یا کئی چیزون کا ایک شی پر صادق آنا مراد ہو ۱۲

کسی چیز کے موجود ہونے سے اُسکا معنی وجود (ہستی) کے ساتھ موصوف ہونا مراد ہی۔

اور معنی وجود کے ساتھ موصوف ہونے کی دو صورتین ہین۔

پہلی صورت اُس (چیز) کا معنی وجود کے ساتھ موصوف ہونے مین کسی سبب کی طرف محتاج نہ ہونا ایسے موجود کو واجب الوجود کہتے ہین۔

دوسرے اُسکا معنی وجود کے ساتھ موصوف ہونے مین کسی سبب[1] کی طرف محتاج ہونا ایسے موجود کو ممکن الوجود کہتے ہین۔

پس عقل کو کسی شی کے موجود کہنے مین منشاء[2] وجود کی طرف نظر کرنا لازم ہوگا۔ پس اگر منشاء وجود اُس (شی) کی ذات ہوگی تو اُسکو واجب کہینگے اور اگر منشاء وجود غیر ذات ہوگا تو اُسکو ممکن کہینگے اور اُس (ممکن) کے موجود ہونے کا حکم اُس وقت تک صحیح نہ ہوگا جب تک کہ اُسکے لیے کسی علّت (سبب) کا موجود ہونا معلوم نہ ہوجائے خواہ وہ علت معیّن ہو جیسا کہ کسی شی کے موجود ہونے کا ازراہ برہان[3] لِمّی حکم کرنا یا وہ علت غیر معیّن ہو جیسا کہ کسی شی کے موجود ہونے کا ازراہ برہان[4] اِنّی حکم کرنا۔

پس واجب تعالیٰ مین وجود کے عین ذات ہونے سے اُسکی ذات مقدسہ کا وجود کے لیے بنفسہا منشاء[5] انتزاع ہونا اور اُسکے وجود کا کسی امر زائد کی طرف مستند نہ ہونا مراد ہی۔

اور ممکن مین وجود کے زائد ہونے سے اُسکی ذات کا وجود کے لیے بنفسہا منشاء انتزاع نہ ہونا

---

[1] پس واجب الوجود سے موجود بالذات اور ممکن الوجود سے موجود بالغیر مراد ہوگا ۱۲

[2] منشاے وجود سے وہ چیز مراد ہے جس سے وجود پیدا ہوتا ہے ۱۲

[3] برہان لِمّی وہ دلیل ہی جس مین وجود علت سے وجود معلول پر استدلال کیا جائے جیسے تعفّن (فاسد ہونے) اخلاط سے وجود حُمّیٰ (تپ) پر استدلال کرنا ۱۲

[4] برہان انی وہ دلیل ہی جس مین وجود معلول سے وجود علت پر استدلال کیا جائے جیسے وجود حمی سے تعفّن اخلاط پر استدلال کرنا ۱۲

[5] منشاء انتزاع سے وجود کی وہ چیز مراد ہی جس سے وہ (وجود) ماخوذ کیا جائے ۱۲

اور اسکے وجود کا کسی امر زائد کی طرف مستند ہونا مراد ہی۔
البتہ مفہوم وجود کا جو امر ذہنی ہی ہر ایک شی مین زائد بر ذات ہونا ضروری ہی خواہ وہ شی واجب ہو یا ممکن۔
اور وجود کے عین واجب ہونے پر بطریق شکل اول اس طرح استدلال کر سکتے ہین کہ واجب تعالی اپنے وجود کے منتزع ہونے مین امر غیر سے مستغنی ہی اور جو چیز کہ اپنے وجود کے منتزع ہونے مین امر غیر سے مستغنی ہو اُسکے وجود کا منشاء انتزاع عین ذات ہوگا پس وجود واجب کے منشاء انتزاع کا عین ذات ہونا ثابت ہوا وھو المطلوب۔
اسی طرح ممکن مین وجود کے زائد ہونے پر اس طرح استدلال کر سکتے ہین کہ ممکن اپنے وجود کے منتزع ہونے مین امر زائد کی طرف محتاج ہی اور جو چیز کہ اپنے وجود کے منتزع ہونے مین امر زائد کی طرف محتاج ہو اُسکے وجود کا منشاء انتزاع زائد بر ذات ہوگا جس سے وجود ممکن کے لیے منشاء انتزاع کا زائد بر ذات ہونا ثابت ہوا وھو المطلوب۔
اور واجب تعالی کے لیے وجود کے علاوہ کوئی ماہیت نہین ہو سکتی اس لیے کہ موجود خارجی کی ذات جسکو حقیقت خارجیہ کہتے ہین کسی ذہن مین نہین آسکتی ورنہ موجود خارجی اور موجود ذہنی مین کوئی فرق نہ رہیگا۔
البتہ موجود خارجی کی ایسی صورت ذہن مین حاصل ہوتی ہی جو حقیقت خارجیہ کے مطابق ہوتی ہی اور وہ صورت اگر ذات خارجیہ کے بنفسہا مطابق ہوتی ہی اور اُس مین کسی امر خارج کے اعتبار کرنے کی حاجت نہین ہوتی تو اُس (صورت) کو موجود خارجی کی ماہیت اور کُنہ کہتے ہین جیسے حیوان ناطق کی صورت کا ذات انسان کے مطابق ہونا۔
اور اگر وہ صورت بنفسہا ذات خارجیہ کے مطابق نہ ہو بلکہ اُس مین کسی امر خارج کے اعتبار کرنے کی حاجت ہو تو اُس (صورت) کو موجود خارجی کا خارج کہتے ہین جیسے ضاحک یا کاتب کے مفہوم کا ذات انسان کے مطابق ہونا۔

اور چونکہ وجود کا ذات واجب سے بدون امر زائد منتزع ہونا معلوم ہو چکا ہی لہذا واجب سے جو صورت کہ ذہن مین حاصل ہوگی وہ تنہا مفہوم موجود ہوگا اور اُسکے مفہوم مین کسی امر زائد کا اعتبار نہ ہوگا جو ماہیت قرار دی جائے اس لیے کہ وجود واجب کا عین ذات ہونا معلوم ہو چکا ہی اب اگر وجود کے علاوہ کسی دوسری چیز کا اعتبار کیا جائیگا تو وجود واجب کا زائد بر ذات ہونا لازم آئیگا جو عینیت وجود کے منافی ہی۔

البتہ جس ممکن پر کہ موجود محمول ہوگا وہ (ممکن) ایسی شی ہوگی جس مین خارج سے وجود منضم (مقرون) ہوا ہی پس ممکن شی موجود ہوگی اور وہ (ممکن) تنہا موجود کا مصداق[1] نہ ہوگا۔

پس جبکہ مفہوم واجب تعالی کا جو تنہا موجود کا مصداق ہی کسی ذہن مین حاصل ہونا فرض کیا جائیگا تو وہ (تنہا موجود) کنہ واجب ہوگا۔

اور حکما نے جو بیان کیا ہی کہ واجب تعالی کے لیے کوئی ماہیت نہین ہی اُس سے وجود کے علاوہ ماہیت کے ہونے کی نفی مراد ہی۔

اسی طرح حکما نے جو بیان کیا ہی کہ واجب تعالی کی کنہ کا تعقل (ادراک) نہین ہو سکتا اُس سے حقیقت واجب کا قابل تعقل نہ ہونا مراد ہی۔

اور ماہیت سے حقیقت اخص ہی اس لیے کہ جب ماہیت کا خارج مین موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو وہی (ماہیت خارجیہ) حقیقت ہوگی۔

پس اُن (حکما) کی مراد یہ ہی کہ واجب تعالی کی کنہ جس حیثیت پر کہ خارج مین موجود ہی وہ (کنہ) ذہن مین حاصل نہین ہو سکتی۔

اور اس مطلب (ماہیت واجب کا عین وجود ہونا) کے قیاس استثنائی مین اس طرح تقریر ہو سکتی ہی کہ جب واجب تعالی کی ذات مقدسہ سے فقط موجود کا مفہوم ذہن مین حاصل ہوگا تو وہ (مفہوم موجود) اُس (واجب تعالی) کی ماہیت ہوگی اس لیے کہ ماہیت سے وہی چیز مراد ہی جو نفس ذات سے

---

[1] مصداق سے وہ چیز مراد ہو جسپر کوئی مفہوم صادق آئے جیسے مفہوم جزئی کا زید پر اور مفہوم کلی کا انسان پر صادق آنا ۱۲

ذہن مین حاصل ہو لکن مقدمہ حق ہے جیسا کہ قبل ازین مذکور ہو چکا ہی پس تالی بھی حق ہو گی۔

علت و معلول

جبکہ کوئی شی کسی دوسری شی کی طرف اپنے وجود یا ماہیت مین محتاج ہوتی ہی تو محتاج الیہ کو علت اور محتاج کو معلول کہتے ہین۔

اور علت کی دو قسمین ہین۔

پہلی قسم فاعل اور اُس (فاعل) سے وہ علت مراد ہی جس سے کسی شی کا وجود حاصل ہو اور اُسکو علت مفیدہ بھی کہتے ہین۔

دوسری قسم غایت اور اُس (غایت) سے وہ علت مراد ہی جو فاعل کے لیے کسی شی کے موجود کرنے کی باعث ہو اور اُسکو علت غائی بھی کہتے ہین۔

اور فاعل کی بھی دو قسمین ہین۔

پہلی قسم مختار جس سے وہ فاعل مراد ہی جو صاحب شعور و ارادہ ہو۔

دوسری قسم مضطر جس سے وہ فاعل مراد ہی جو صاحب شعور و ارادہ نہ ہو۔ اور اُسکو فاعل موجب بھی کہتے ہین اور علت غائی فقط فاعل مختار کے فعل مین موجود ہو سکتی ہی اور کبھی فاعل کا کسی شی کو موجود کرنا کسی امر کے موجود ہونے پر موقوف ہوتا ہی جسکو شرط کہتے ہین اور کبھی اُس (فاعل) کا کسی شی کو موجود کرنا کسی امر کے معدوم ہونے پر موقوف ہوتا ہی جسکو مانع کہتے ہین اور کبھی اُس (فاعل) کا کسی شی کو ایجاد کرنا کسی امر کے وجود و عدم دونون پر موقوف ہوتا ہی جسکو مُعِد کہتے ہین اور علت ماہیت کو جبکہ وہ (ماہیت) بالقوۃ موجود ہو مادہ کہتے ہین۔

اور جبکہ وہ (ماہیت) اُس (علت) کی وجہ سے موجود بالفعل ہو تو صورت کہتے ہین جیسے تخت و کرسی کی ہیأت۔

۱؎ ذات مقدسہ سے فقط موجود کے مفہوم کا ذہن مین حاصل ہونا ۱۲

۲؎ مفہوم موجود کا ماہیت واجب ہونا ۱۲

اور جبکہ کوئی شی کسی علت کی طرف محتاج ہو اور وہ (علت) کسی دوسری علت کی طرف محتاج ہو اور اسی طرح ہر ایک علت کسی دوسری علت کی طرف الی غیر النہایۃ محتاج ہو تو اُسکو تسلسل کہتے ہین۔

پس تسلسل سے غیر متناہی امور کا بالفعل موجود اور مرتب ہونا مراد ہی۔

اور جبکہ دو چیزون مین سے ہر ایک چیز دوسرے کی طرف محتاج تو اُسکو دور کہتے ہین اور اُس (دور) کی دو قسمین ہین۔

پہلی قسم: دور صریح جس سے ہر ایک شی کا دوسری شی کی طرف بلا واسطہ محتاج ہونا مراد ہی جیسے ا کا ب پر اور ب کا ا پر موقوف ہونا۔

دوسری قسم دور مضمر جس سے ہر ایک شی کا دوسری شی کی طرف بواسطہ محتاج ہونا مراد ہی جیسے ا کا ب پر اور ب کا ج پر اور ج کا ا پر موقوف ہونا۔

اور وہ دونون (دور و تسلسل) باطل ہین۔

پس دور کا باطل ہونا بدیہی ہو اس لیے کہ اُس مین شی کا اپنے نفس سے مقدم اور موخر ہونا لازم آتا ہو جسکا باطل ہونا محتاج بیان نہین ہی۔

اسی طرح تسلسل بھی باطل ہو جس پر برہان تطبیق[1] وغیرہ دلالت کرتے ہین۔

واضح ہو کہ مفہوم کی تینون قسمون (واجب و ممتنع و ممکن) مین سے فقط ممکن ہی معلول ہو سکتا ہی

---

[1] تطبیق سے سلسلۂ غیر متناہیہ کے دو حصہ کرکے ایک ناقص حصہ کا دوسرے زائد حصہ پر منطبق کرنا مراد ہو جس مین جزو و کل کا مساوی ہونا یا ہر ایک کا متناہی ہونا یا جزو کا کل سے زائد ہونا لازم آتا ہے جو صریح البطلان ہے اور چونکہ دو متناہی چیزون کا مجموعہ بھی متناہی ہوتا ہو لہذا امور غیر متناہیہ کا متناہی ہونا لازم آئیگا حالانکہ اُنکا غیر متناہی ہونا مفروض ہو۔

پس قیاس استثنائی مین اس مطلب کی تقریر اس طرح ہو سکتی ہو کہ اگر تسلسل جائز ہو تو زائد و ناقص کا مساوی ہونا یا جزو کا کل سے زائد ہونا یا مجموعۂ غیر متناہیہ کا متناہی ہونا لازم آئیگا اور یہ تینون امر باطل ہین لہذا تسلسل بھی باطل ہوگا ١٢

اس لیے کہ واجب کا وجود اور ممتنع کا عدم کسی دوسری چیز سے حاصل نہین ہو سکتا کیونکہ اُن دونون کا مفہوم نفس ذات کی طرف مستند ہوتا ہے اب اگر اُس (مفہوم) کا غیر ذات کی طرف بھی مستند ہونا فرض کیا جائیگا تو تحصیل حاصل لازم آئیگی البتہ ممکن اپنے وجود یا عدم مین کسی علت کی طرف ضرور محتاج ہوگا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اس لیے کہ ممکن کی ذات کے لیے اُن دونون (وجود و عدم) مین سے کوئی بھی لازم نہین ہے۔

اور علت ممکن کی دو قسمین ہین۔

پہلی قسم علت مستقلہ جو وجود معلول کے لیے تنہا کافی ہو اور اُس (معلول) کا وجود کسی دوسرے امر پر موقوف نہو۔

دوسری قسم علت تامہ جس مین جملہ مایحتاج موجود ہو۔

اور اُن دونون تقدیرون پر معلول کا اپنی علت سے جدا ہونا درست نہ ہوگا۔

پس علت تامہ کے لیے اپنے معلول پر تقدم زمانی[1] حاصل نہ ہوگا ورنہ اُن دونون (علت تامہ و معلول) مین انفکاک (جدا ہونا) لازم آئیگا۔

پس علت تامہ کے لیے اپنے معلول پر تقدم ذاتی ہوگا جسکو تقدم بالعلیۃ بھی کہتے ہین اور تقدم بالعلیۃ سے علت کا باعتبار ذات معلول پر مقدم ہونا اور باعتبار زمان اُس (معلول) کے ساتھ ہونا مراد ہے جیسے ہاتھ کی حرکت کا کنجی کی حرکت پر مقدم ہونا۔

پس اگرچہ دونون حرکتون کا ایک ہی زمانہ محسوس ہوتا ہے لیکن حکم عقل سے ہاتھ کی حرکت کا مقدم ہونا اور اُس (ہاتھ کی حرکت) پر کنجی کی حرکت کا متفرع ہونا معلوم ہوتا ہے اس لیے کہہ سکتے ہین کہ ہاتھ نے حرکت کی اُسکی وجہ سے کنجی نے بھی حرکت کی اور یہ نہین کہہ سکتے کہ کنجی نے حرکت کی اور اُسکی وجہ سے ہاتھ نے بھی حرکت کی۔

البتہ علت ناقصہ کا معلول سے باعتبار زمان جدا ہونا درست ہے اور اُس (علت ناقصہ

---

[1] تقدم زمانی سے وجود علت کے زمانہ کا وجود معلول کے زمانہ پر مقدم ہونا مراد ہے ۱۲

سے علت تامہ کا جزمراد ہی جیسے ایک کا دو پر اور دو کا تین پر مقدم ہونا یا مادہ (جیسے لکڑی)
کا اپنے معلول مرکب (جیسے تخت) پر مقدم ہونا۔ یا فاعل غیر کافی کا اپنے معلول پر مقدم ہونا۔
لکن علت ناقصہ کو تقدم زمانی کے علاوہ ایک تقدم اور بھی حاصل ہوتا ہی جسکو تقدم
بالطبع کہتے ہین۔

اور تقدم بالطبع سے متاخر کے وجود کا مقدم کے وجود پر موقوف ہونا اور مقدم کے بدون
وجود متاخر موجود ہونے کا صحیح ہونا مراد ہی۔

اور تقدم زمانی مین متأخر کا مقدّم کی طرف محتاج ہونا لازم نہین ہی بلکہ اُس (تقدم زمانی)
سے وہ تقدم مراد ہی جسکی وجہ سے مقدّم و متأخّر کا باہم مجتمع ہونا صحیح نہ ہو جیسے کل کا آج پر
و حضرت عیسی علیہ السلام کا حضرت محمد مصطفے صلعم پر مقدم ہونا۔

اور تقدم بالعلیّۃ اور تقدم بالطبع مین مقدم اور متاخر کا باہم مجتمع ہونا صحیح ہی۔

اور ان تینون قسمون کے علاوہ تقدم کی دو قسمین اور بھی ہین۔

اوّل تقدم بالشرف جیسے فاضل کا مفضول پر مقدم ہونا۔

دوم تقدم بالرتبہ جیسے صدر مجلس کا صف نعال پر مقدم ہونا یا وجود ذہنی مین عام کا
خاص پر مقدم ہونا۔

اور ان دونون قسمون مین بھی مقدّم کا مؤخّر کے ساتھ مجتمع ہونا صحیح ہی۔

پس جس تقدم مین کہ متقدّم کا متأخر کے ساتھ مجتمع ہونا صحیح نہین ہی فقط تقدّم
بالزمان ہے۔

اور متکلمین نے اجزاے زمان کے باہم مقدّم اور مؤخر ہونے کو تقدّم بالذات کے ساتھ
نامزد کیا ہی جیسے روز گذشتہ کا امروز پر اور امروز کا فردا پر مقدّم ہونا۔

اور تقدم زمانی کو فقط زمانیات مین منحصر کیا ہی۔

اور وہ دونون (تقدّم بالذات و تقدّم زمانی) عدم اجتماع مین مشترک ہین۔

اس تقدیر پر تقدم کی چھ قسمیں ہونگی۔

حدوث و قدم

حدوث سے کسی شئ کا عدم مطلق کے ساتھ مسبوق (مؤخر) ہونا مراد ہی خواہ عدم زمانی ہو جیسے حضرت نوحؑ کا حضرت آدمؑ کے ساتھ یا حضرت محمد مصطفےٰ کا حضرت عیسیٰؑ کے ساتھ مسبوق ہونا یا عدم ذاتی ہو جیسے کنجی کی حرکت کا ہاتھ کی حرکت کے ساتھ مسبوق ہونا۔

اور قدم سے کسی شئ کا عدم مطلق کے ساتھ مسبوق نہ ہونا مراد ہے۔

اور وہ قدیم جو عدم مطلق کے ساتھ مسبوق نہ ہو وہ ذات واجب الوجود مین منحصر ہی۔

اور جملہ ممکنات حادث اور عدم مطلق کے ساتھ مسبوق ہین اس لیے کہ اگر کسی ممکن موجود کا عدم مطلق کے ساتھ مسبوق نہ ہونا فرض کیا جائیگا تو اُس (ممکن موجود) کے موجود ہونے مین کسی غیر کے موجود ہونے کو دخل نہ ہوگا پس اُس (ممکن) کا واجب ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ واجب سے وہی موجود مراد ہی جسکے موجود ہونے مین غیر کے موجود ہونے کو دخل نہ ہو اور یہ باطل ہی۔

اور قیاس استثنائی مین اس مطلب کی اس طرح تقریر ہوسکتی ہی کہ اگر کوئی ممکن موجود مسبوق بعدم مطلق نہ ہوگا تو اُسکا وجود کسی غیر سے حاصل نہ ہوگا لکن اُسکے وجود کا غیر سے حاصل ہونا لازم ہی پس ہر ایک ممکن موجود کا عدم مطلق کے ساتھ مسبوق ہونا لازم ہوا۔

اور جبکہ ہر ایک ممکن موجود کا مسبوق بعدم ہونا ثابت ہوا تو اُسکا حادث ہونا بھی ثابت ہوا اس لیے کہ حادث سے وہی موجود مراد ہی جو مسبوق بعدم ہو۔

اور چونکہ عالم سے ممکنات کا مجموعہ مراد ہی لہذا اُس (عالم) کا حادث اور مسبوق بعدم ہونا ثابت ہوگا وھو المطلوب۔

متکلمین کے نزدیک عالم کا وہ عدم جسکے ساتھ وہ (عالم) مسبوق ہی اُس (عالم) پر اسطرح تقدم بالذات رکھتا ہی جس طرح کہ زمانہ کا ایک جزو دوسرے جزو پر تقدم بالذات رکھتا

اور مذاق حکماء پر عالم کا وہ عدم جسکے ساتھ وہ مسبوق ہی اُس (عالم) پر مقدم بالطبع ہوگا جس سے محتاج الیہ کا محتاج پر مقدم ہونا مراد ہی اس لیے کہ ممکن کا عدم ذاتی وجود غیر پر موقوف ہی جس سے اُس (ممکن) کے لیے وجود کا حاصل ہونا فرض کیا جائے اور اس مطلب کی پوری بحث انشآءاللہ عنقریب مذکور ہوگی۔

احتیاج ممکن کا سبب

چونکہ ذات ممکن اپنے موجود یا معدوم ہونے مین کافی نہین ہوتی لہذا وجود یا عدم کے راجح ہونے مین کسی مرجح کی حاجت ہوگی پس جبکہ ممکن کا موجود یا معدوم ہونا فرض کیا جائیگا تو اُسکے لیے کسی علت اور مرجح کا فرض کرنا لازم ہوگا اور کسی ممکن کی ذات اُسکے موجود ہونے مین کافی نہین ہوسکتی اس لیے کہ اگر اُسکی ذات اُسکے موجود ہونے مین کافی ہوگی تو اُسکو علت کی حاجت نہ ہوگی اور جس چیز کو کہ اپنے موجود ہونے مین علت کی حاجت نہ ہو وہ واجب الوجود ہی پس اگر ممکن موجود کے لیے علت نہ ہوگی تو اُسکا واجب الوجود ہونا لازم آئیگا اور یہ محال و رخلاف مفروض ہی۔

اور جبکہ معلوم ہوا کہ ممکن مین علت کی طرف محتاج ہونے کا سبب اُس (ممکن) کا امکان ہی جو ماہیت ممکن کے لیے لازم ہی اور وہ (امکان) اُس (ممکن) کے موجود ہونے کی حالت مین بھی ثابت ہی تو جس طرح کہ وہ (ممکن) ابتداء وجود مین علت کی طرف محتاج ہوتا ہے اُسی طرح بقاء وجود مین بھی اُس (علت) کی طرف محتاج ہوگا اس لیے کہ بقاء سے وجود کا مستمر ہونا مراد ہی جو علت کی طرف سے اُس (ممکن) کو دمبدم اور آناًفآناً حاصل ہوتا ہی اور درحقیقت ہر آن مین اُس (ممکن) کا وجود حادث ہوتا ہی اگرچہ ایسے وجود کو جو دوسرے وجود کے ساتھ متصل ہو اصطلاح مین حادث نہین کہتے لکن درحقیقت وہ (وجود حادث) اپنے عدم کے ساتھ مسبوق ہوتا ہی۔

پس اگر مبدء حقیقی (اصلی علت) ایک دم کے لیے فیضان وجود کو عالم سے موقوف کردے

تو وہ (عالم) فوراً نیست و نابود ہو جائے۔

اور ممکن کو فقط حدوث مین محتاج علت قرار دینا اور بقا مین علت سے مستغنی (بے نیاز) قرار دینا بالکل نادانی کی بات ہی۔

اور یہ کہنا کہ اگر ممکن کو اپنی بقا مین علت کی حاجت ہوتی تو بانی مکان کے مرجانے سے مکان اور کوزہ گر کے مرجانے سے کوزہ فنا ہو جاتا حالانکہ اُن دونون کے مرجانے پر بھی مکان اور کوزہ دونون باقی رہتے ہین جس سے معلوم ہوا کہ مکان اور کوزہ کو اُن دونون کی طرف فقط اپنے حدوث مین حاجت ہوتی ہی اور بقا مین حاجت نہین ہوتی وہ محض بے سمجھی ہوئی بات ہی اس لیے کہ بانی مکان اور کوزہ گر درحقیقت اُن (مکان و کوزہ) کی علت فاعلی نہین ہوتے بلکہ وہ دونون فقط اُن حرکتون کے فاعل ہوتے ہین جن (حرکتون) کی وجہ سے اُن دونون (مکان و کوزہ) مین وجود و صورت کے فیضان کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہی اور مبدء فیاض اُن (حرکتون) کے بعد اُن (مکان و کوزہ) کو وجود و صورت عطا کرتا ہی اور بمقدار قابلیت اُنکو باقی رکھتا اور وجود کو مستمر کرتا ہی۔

اس صورت مین بانی مکان اور کوزہ گر کی مخصوص حرکتین فیضان وجود کے لیے فقط علت مُعِدّہ واقع ہوتی ہین جنکے وجود و عدم کو محض قابلیت وجود کے حادث ہونے مین دخل ہوتا ہی اور وہ (حرکتین) اُن (مکان و کوزہ) کے حدوث کی علت فاعلی نہین ہو سکتین۔

اور علّت مُعِدّہ کا فنا ہونا معلول کے ہونے کو مستلزم نہین ہوتا۔

علاوہ برین اگر بانی مکان اُس (مکان) کے لیے درحقیقت علت فاعلی ہوتا تو اُس (بانی مکان) کو مکان کے اور مستمر رہنے کی مقدار کا بھی علم حاصل ہوتا حالانکہ ایسا نہین ہے۔

اثبات واجب

اگرچہ ثبوت واجب پر بہت سی قطعی (یقینی) دلیلین موجود ہین لکن وہ جملہ دلیلین دو طریقون مین منحصر ہین۔

پہلا وہ طریقہ ہی جس مین دور اور تسلسل کے باطل کرنے کی ضرورت پیش آتی ہی۔

دوسرا۔ وہ طریقہ ہی جس مین اُنکے باطل کرنے کی ضرورت پیش نہین آتی لہذا ہم اس مختصر رسالہ مین ہر ایک طریقہ کی ایک ایک دلیل ایسی وارد کرتے ہین جو اثبات مطلب کے لیے کافی اور مرض نادانی کے لیے شافی ہو۔

پہلی دلیل ممکنات کے موجود ہونے مین کسی قسم کا شبہہ نہین ہی اور ہر ایک ممکن موجود کے لیے ایسی علت کی حاجت ہی جس سے اُس (ممکن) کا وجود مُستفاد (حاصل) ہو جیسا کہ قبل ازین بیان ہو چکا ہی پس اگر وہ علت بھی ممکن ہو گی تو اُس (علت) کے لیے بھی ایسی علت کے موجود ہونے کی حاجت ہو گی جس سے اُسکا وجود مستفاد ہو اب اگر دوسری علت کے لیے ممکن اول کا علت ہونا باین معنی کہ دو موجود ممکنون مین سے ہر ایک کا دوسرے کے لیے علت ہونا فرض کیا جائے تو دور مصرّح لازم آئیگا جس سے ہر ایک کا اپنے نفس پر بدون واسطہ مقدم ہونا مراد ہی اور اگر اُس (دوسری علت) کے لیے کسی تیسرے ممکن کا علت ہونا اور اُس (تیسری علت) کے لیے کسی چوتھے ممکن کا علت ہونا اسی طرح ہر ایک علت کے لیے کسی ممکن کا علت ہونا فرض کیا جائے۔ اب اگر علت کے مرتبون مین سے کوئی مرتبہ کسی سابق کے مرتبہ کی طرف رجوع کرے گا تو دور مضمر لازم آئیگا جس سے ہر ایک کا اپنے نفس پر ایک یا کئی واسطون کے ساتھ مقدم ہونا مراد ہی اور اگر اس سلسلہ کا الی غیر النہایہ مستمر ہونا فرض کیا جائیگا تو تسلسل لازم آئیگا اور دور و تسلسل دونون کا محال ہونا قبل ازین معلوم ہو چکا ہی۔ اس صورت مین علتون کے سلسلہ کا ایسے موجود کی طرف منتہی (ختم) ہونا لازم ہوا

ممکن نہو اور کسی علت کا محتاج نہو اور جو موجود کہ ممکن نہو اور علت کا محتاج نہو وہ واجب الوجود ہی منحصر ہی اس لیے کہ موجود کا واجب و ممکن مین منحصر ہونا معلوم ہوچکا ہی پس جبکہ اُسکا ممکن ہونا باطل ہوا تو اُسکا واجب ہونا معین ہوا پس ممکن کے موجود ہونے کو واجب کا موجود ہونا ثابت ہوا وھوالمطلوب۔

اور اس دلیل کو قیاس استثنائی مین اس طرح بیان کرسکتے ہین کہ جب ممکن کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب کا موجود ہونا بھی ضرور فرض کیا جائیگا اس لیے کہ دور و تسلسل باطل ہین لکن ممکن موجود ہی پس واجب کا موجود ہونا بھی ضروری ہوا۔

اور اس مطلب کی ممکن کے موجود ہونے کی بناپر دوسری عبارت مین اس طرح تقریر ہوسکتی ہی۔ کہ جب دور و تسلسل باطل ہوگا تو واجب الوجود موجود ہوگا لکن دور اور تسلسل باطل ہی پس واجب لوجود موجود ہوگا۔

اور اس مطلب کی وجود ممکن کی بناپر اس طرح بھی تقریر ہوسکتی ہی کہ اگر واجب الوجود موجود نہ ہوگا تو دور و تسلسل جائز ہوگا لکن دور و تسلسل جائز نہین ہی پس واجب الوجود موجود ہوگا۔

اور اس دلیل کو قیاس اقترانی کی شکل اول مین اس طرح بیان کرسکتے ہین کہ جب ممکن موجود ہوگا تو اُسکی علتون کا سلسلہ متناہی ہوگا اس لیے کہ تسلسل کا باطل ہونا معلوم ہوچکا ہی اور جبکہ اُسکی علتون کا سلسلہ متناہی ہوگا تو واجب الوجود موجود ہوگا اسلیے کہ دور کا باطل ہونا معلوم ہوچکا ہی پس جبکہ ممکن موجود ہوگا تو واجب الوجود بھی موجود ہوگا

اور اس مطلب کی اس طرح بھی تقریر ہوسکتی ہی کہ جب ممکن کسی علت کی طرف محتاج ہوگا تو اُسکی علتون کا سلسلہ متناہی ہوگا اور اُس (سلسلہ) کا کسی سابق کے مرتبہ کیطرف رجوع کرنا صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ دور اور تسلسل باطل ہوچکا ہی اور جبکہ ممکن کی علتون کا متناہی ہونا اور اُسکا کسی سابق کے مرتبہ کی طرف رجوع کرنا صحیح نہ ہوگا تو واجب لوجود

موجود ہوگا پس جبکہ ممکن کا کسی علت کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب لوجود موجود ہوگا وھو المطلوب

دوسری دلیل اگر واجب الوجود موجود نہ ہوگا تو کسی ممکن کا موجود ہونا درست نہ ہوگا خواہ دور و تسلسل کا باطل ہونا فرض کیا جائے یا نہ کیا جائے اس لیے کہ اس تقدیر[1] پر ممکنات موجودہ کی دو صورتین ہوسکتی ہین۔

پہلی صورت اُس (مجموعہ) کا واحد اور موجود حقیقی ہونا جس سے اُس (مجموعہ) مین وحدت حقیقیہ کی کسی جہت کا باعتبار خارج قائم ہونا مراد ہے خواہ صورت ہو یا ہیئت جیسے مکان یا تخت۔

دوسری صورت اُس (مجموعہ) کا واحد اور موجود حقیقی نہ ہونا جس سے اُس (مجموعہ) مین وحدت کی کسی جہت کا باعتبار خارج قائم نہ ہونا مراد ہے جیسے ایک دہائی۔ ایک لشکر ایک صف۔

پس پہلی صورت مین ممکنات کا مجموعہ بھی ممکن ہوگا اس لیے کہ واجب کا موجود نہونا مفروض ہو لہذا اُس (مجموعہ) کو کسی علت کی حاجت ہوگی اور اُسکی علت مین اس تقدیر[2] پر تین احتمال ہوتے ہین۔

پہلا احتمال اُس (مجموعہ) کا اپنی ذات کے لیے خود علت ہونا اور یہ احتمال باطل ہے ورنہ ایک ہی شی کا علت اور معلول ہونا اور شی کا اپنے نفس پر مقدم ہونا لازم آئیگا۔

دوسرا احتمال اُس (مجموعہ) کے لیے اُسکے کسی جزو کا علت ہونا اور یہ احتمال بھی باطل ہے ورنہ اُس (جزو) کا اپنے نفس کے لیے بھی علت ہونا لازم آئیگا۔

تیسرا احتمال اُس (مجموعہ) کے لیے کسی ایسے موجود کا علت ہونا جو اُسکے اجزاء سے خارج ہو اور یہ احتمال بھی باطل ہے اس لیے کہ جملہ ممکنات کے مجموعہ سے جو موجود

---

[1] یعنی واجب الوجود کے موجود نہونے کی تقدیر پر ۱۲ [2] واجب کا موجود نہ ہونا ۱۲

خارج ہوگا وہ واجب ہوگا حالانکہ اُسکا موجود نہ ہونا مفروض ہی۔

اور دوسری صورت مین اُس (مجموعہ) کے لیے کسی ایسی علّت کی حاجت نہ ہوگی جو اُسکے اجزا سے خارج ہو اسلیے کہ خارج مین وہ مجموعہ موجود واحد نہین ہی بلکہ افراد کثیرہ ہین جنمین سے ہر ایک کے لیے دوسری فرد علت واقع ہوئی ہی۔

اور اگرچہ مجموعۂ مذکورہ مین اجتماعی ہیئت ملحوظ ہی لکن وہ محض اعتباری اور موجود ذہنی ہی جسکے لیے خارج مین وجود نہین ہی بلکہ خارج مین وہی افراد کثیرہ موجود ہین جنکو یہ ہیئت اجتماعی عارض ہوئی ہی۔

پس اگر مجموعۂ مذکورہ کے لیے اُسکے اجزا کے علاوہ کوئی علت نہ فرض کی جائیگی تو اُسکا موجود ہونا ضروری نہ ہوگا اس لیے کہ مجموع اجزا کا ممکن ہونا مفروض ہی جنکا معدوم ہونا ممتنع نہین ہی بلکہ اس صورت مین اُس (مجموعہ) کا موجود ہونا ممتنع ہوگا اسی لیے کہ کسی ممکن کے موجود ہونے مین دوسرا ممکن کافی نہین ہی جیسا کہ قبل ازین بیان ہوچکا ہی پس اُس (مجموعہ) کا موجود ہونا کسی واجب کے موجود ہونے کو مقتضی ہوگا حالانکہ واجب کا موجود نہ ہونا مفروض ہی۔

علاوہ برین اگر ان اجزا مین سے کسی ایک جزء کا اُس (مجموعہ) کے لیے علت ہونا فرض کیا جائیگا تو اس جزء کا اپنے نفس کے لیے علت ہونا لازم آئیگا۔

اس صورت مین مجموعۂ مذکورہ کے لیے کسی واجب الوجود کے موجود ہونے کا فرض کرنا ضرور ہوا جسکی وجہ سے وہ موجود ہو وذلک ما اردنا اثباتہ۔

پس قیاس استثنائی مین کہہ سکتے ہین کہ اگر واجب موجود نہ ہوگا تو کوئی ممکن موجود نہ ہوگا لکن ممکن موجود ہی پس واجب الوجود بھی موجود ہوا وھو المطلوب

سلہ اس بیان سے واجب الوجود کے تشخص (در حقیقت کا متحد ہونا بھی ثابت ہوا جس طرح کہ اُسکے وجود اور حقیقت کا متحد ہونا ثابت ہے ۱۲

مادہ اور صورت کا حادث ہونا

جبکہ ہر ایک ممکن کا حادث اور علت کی طرف محتاج ہونا معلوم ہوا تو مادہ وصورت کا بھی حادث اور علت کی طرف محتاج ہونا ثابت ہوا اس لیے کہ وہ دونون بھی ممکن ہین اور اس مطلب کی قیاس اقترانی مین اس طرح تقریر ہوسکتی ہی کہ مادہ وصورت ممکن ہین اور جو ممکن ہی وہ حادث ہی پس مادہ وصورت بھی حادث ہونگے - اور جو چیز کہ حادث ہی وہ مؤثر عالم نہین ہوسکتی لہذا مادہ وصورت کا مؤثر عالم ہونا باطل ہوگا - اور اس مطلب کی فی الجملہ تفصیل یہ ہی کہ مادہ سے جسم کا وہ جزء مراد ہی جس مین صورت اور شکل در حرکت اور دیگر تغیرات کے قبول کرنیکی استعداد ہو - مادہ کا اجمالی وجود تو ایسا بدیہی ہی جس مین کسی نادان کے لیے بھی شبہہ نہین ہوسکتا مثلاً ہر شخص جانتا ہی کہ گیہون کا درخت اُسکے تخم (بیج) سے پیدا ہوا ہے اسی طرح اس امر مین بھی شبہہ نہین ہی کہ تخم کی صورت اُس (گیہون کے درخت) مین باقی نہین ہی پس تخم اور گیہون کے درخت مین کوئی امر مشترک ضرور ہی اور اُسی (امر مشترک) کو مادہ اور ہیولی کے ساتھ تعبیر کرتے ہین اگرچہ اُسکی حقیقت کا ادراک کرنا نہایت دشوار ہی لیکن اُسکے بعض اوصاف پر مشاہدہ آثار وغیرہ کے ذریعہ سے اطلاع ہوسکتی ہی - حکماء سابقین کے نزدیک ہر ایک جسم دو جزوون سے مرکب ہی - ایک جزو صورت جسکی وجہ سے جسم بالفعل موجود ہوتا ہی اور اُسکے جملہ کمالات کی وہ (صورت) علت مرتبہ ہوتی ہی - دوسرا جزو مادہ جسکی وجہ سے جسم بالقوۃ موجود ہوتا ہی اور جسم کے جملہ کمالات اور تغیرات کو وہ قبول کرتا ہے -

اُن (حکماء سابقین) کے نزدیک وہ (مادہ) حادث ذاتی اور قدیم زمانی اور قدیم ذاتی کا معلول ہی جو اُنکے نزدیک بھی واجب الوجود کی ذات مقدسہ مین منحصر ہی اُنکے نزدیک اگرچہ عالم جسمانی کا مادہ ہی تکون (خلقت) ہوا ہی لیکن اُس مین جواہر مفارقہ[1] اور نفوس مجردہ[2]

---

[1] جواہر مفارقہ سے وہ بسیط چیزین مراد ہین جو اپنی ذات اور افعال مین مادہ سے تعلق نہین رکھتی ہین ۱۲
[2] نفوس مجردہ سے وہ بسیط چیزین مراد ہین جو اپنی ذات مین مادہ سے تعلق نہین رکھتی ہین اور افعال مین تعلق رکھتی ہین ۱۲

کے تدبیر و تصرف کو جو اُنکے نزدیک وسائط[1] فیض ہین اور شعور و ادراک کے ساتھ موصوف ہین دخیل جانتے ہین اور علت و معلول کے سلسلہ کو واجب الوجود کی طرف منتہی کرتے ہین اور اُسی کو مبدء فیاض اور مؤثر حقیقی قرار دیتے ہین۔ اُنکے اس کلام مین اگرچہ بعض امور ضرور قابل تعرض ہین لکن اس مقام پر اُنکے کلام سے زائد بحث کرنا مقصود نہین ہی اس لیے کہ وہ ہمارے متکلمین کی تالیفات مین تفصیل تمام مذکور ہی البتہ اس مقام پر صرف اسقدر معلوم کر لینا کافی ہوگا کہ واجب الوجود کا فاعل مختار ہونا اور ہر ایک ممکن کا مسبوق باختیار ہونا عنقریب بیان کیا جائیگا اس تقدیر پر مادہ کا بھی حادث اور مسبوق باختیار ہونا لازم ہوگا اور اُسکا قدیم ہونا کسی طرح صحیح نہ ہوگا۔

اور حکماء لاحقین کے نزدیک وہ قدیم ذاتی ہی اور کسی چیز کا معلول نہین ہی اور جملہ عالم جسمانی کا بدون واسطہ اُسی سے تکون ہوا ہی اور علت و معلول کا سلسلہ اُنکے نزدیک اس (مادہ) کے سوا کسی دوسرے مؤثر کی طرف منتہی نہین ہوتا چونکہ اُنکا یہ کلام کسی عقلی دلیل کی طرف مستند نہین ہی اس لیے اس مادہ مین اُنکے بعض کلمات کا نقل کرنا اور اُن سے بروجہ اجمال تعرض کرنا مناسب ہی۔ اس مقام پر مادہ وغیرہ کے بارہ مین عالیجناب مولوی سید کرامت حسین صاحب سابق پروفیسر علیگڈھ کالج وحال جج ہائیکورٹ الہ آباد دام ظلہم العالی اور دیگر حضرات نے جو کچھ تحریر فرمایا ہی اُسکا خلاصہ وارد کیا جاتا ہی۔

پس واضح ہو کہ فی زماننا اُسکے بارہ مین مختلف رائین قائم کی گئی ہین اوّل یہکہ مادہ وہ چیز ہی جو سبب مقاومت (مزاحمت) ہوتا ہی اور اُسی (مقاومت) کی وجہ سے وہ اُس فضاء کے مغائر ہی جسکا قابل ابعاد ثلثہ ہونا متوہم ہوتا ہی۔

وہ ایک جسم لطیف وسیال ہی جو فضاء عالم مین بھرا ہوا ہی اور کوئی طبعی قوت اُسکی مقاومت نہین کر سکتی اور وہ کسی قوت سے متحرک یا ساکن نہین ہو سکتا اسی طرح وہ فشار یا قبض

---

[1] وہ چیزین جو اشیاء کے موجود ہونے مین واسطہ واقع ہوتی ہین ۱۲

وبسیط کو بھی قبول نہین کرتا اُسکو ایثیر اور ملا بھی کہتے ہین۔

دوم[2] یہ کہ مادہ[1] سے وہ صغیر جسم اور چھوٹے چھوٹے ذرّے مراد ہین جو آنکھ سے محسوس نہین ہو سکتے اور کسی آلہ کے ذریعہ سے اُنکا تجربہ کرنا ممکن نہین ہی اُن ہین اگرچہ قسمت مکانیہ اور وہمیہ جاری ہوتی ہو مگر جب وہ کسی مرکب کا جزو ہوتے ہین تو ترکیب مین اُنکا عدد سالم ہی داخل ہوتا ہی۔ اُن ذرّون سے مفردات حاصل ہوتے ہین اور مفرد[2] سے وہ جوہر مادی مراد ہی جسکا ایسے جسم کی طرف نشر کرنا (پھیلانا) ممکن نہ ہو جو اُس سے بسیط تر ہو۔ اُنکے حرکت کرنے اور باہم مجتمع ہونے سے رفتہ رفتہ تمام عالم ارضی وسماوی کا تکوّن ہوا ہی اگرچہ وہ ذرے کسی قسم کا شعور وادراک نہین رکھتے لکن اُنکے باہم مجتمع ہونے سے حیات اور شعور وغیرہ چیزین پیدا ہو جاتی ہین۔

سوم[3] یہ کہ مادہ سے متعدد مراکز اتر جبیہ (مجموعۂ قوی) مراد ہین اور وہ مصدر قوت ارادی ہین اور عالم مین جسقدر اجزاء اور کیفیات واعراض وارد فوائد واغراض فرض کیے جاتے ہین اُن سب کا مبدء اور علت وہی مراکز اتر جبیہ قرار پاتے ہین اور اُنکے سوا اُس (عالم) کے لیے کوئی دوسری علت نہین ہی الی غیر ذالک۔ ہم کو ان مذاہب مختلفہ مین بحث کرنا مقصود نہین ہی بلکہ ہم اس مقام پر اُن امور کو منتخب کرنا چاہتے ہین جو ان جملہ مذہبون مین مشترک اور جملہ طبعیین ومادیین کے نزدیک مسلم ہین اور وہ حسب ذیل ہین۔

تمام عالم ارضی وسماوی کے اصل دو چیزین ہین مادہ وقوت۔

مادہ کی قوت سے اُس (مادہ) کا حرکت کرنا مراد ہی۔ مادہ اور اُسکی حرکت دونون قدیم اور ازلی ہین

[1] ان دونون قولون کی بنا پر مادہ جسم ہی جو ہیولی وصورت سے مرکب ہی اور اپنے ہر ایک جزو کا محتاج ہی لہذا اُسکا ممکن اور حادث ہونا ضروری ہی اور اپنے وجود مین کسی علت فاعلی کا محتاج ہو جسکا واجب الوجود ہونا لازم ہی جیسا کہ مذکور ہوا ۱۲ منہ

[2] مفرد کی یہ تعریف اُسکے ذرون پر بھی صادق آتی ہے لہذا تعریف مانع نہ ہوگی البتہ اصطلاح مین کوئی مناقشہ نہین ہو سکتا پس بعض ذرات کے مجموعہ کو جو بہ نسبت دیگر مجموعون کے بسیط ہو مفرد کہہ سکتے ہین ۱۲ منہ

مادہ اور حرکت مین تلازم ہی پس قوت کا مادہ سے فقط ذہن مین جدا کرنا ممکن ہی لکن بدون مادہ اُسکا خارج مین موجود ہونا ممکن نہین ہی - ایک جسم کی قوت دوسرے جسم کی طرف منتقل ہوجاتی ہی جیسے ایک جسم کی حرکت کا دوسرے جسم کی حرکت[۵۱] یا حرارت کے طرف منتقل ہوجانا - قوت مخلوقات کے لیے علت فاعلی[۵۲] ہی جس طرح کہ مادہ اُون (مخلوقات) کے لیے علت مادی ہی مادہ[۵۳] اور اُسکے اجزا مین بہت سے خواص ہین جو اُن مین خودبخود پیدا[۵۴] ہوتی ہین اور اُنکے پیدا ہونے مین کسی دوسری چیز کو دخل نہین ہی اور اُن (خواص) کو نوامیس مادہ کہتے ہین جیسے سالمات[۵۵] - حرکت[۵۶] - جذب[۵۷] - وزن[۵۸] نوعی - ثقل[۵۹] - رغبت[۶۰] - نفرت[۶۱] - قوت اغتذا - قوت

---

[۵۱] اس مین عرض کا اپنے محل سے منتقل ہونا لازم آتا ہی جو باطل ہی اسلیے کہ وہ عارض بدون معروض موجود ہونے کو مستلزم ہے ۱۲

[۵۲] قوت کا علت فاعلی ہونا غیر معقول ہی اسلیے کہ وہ بے شعور ہی اور بے شعور کا اشیاء کے لیے فاعل ہونا باطل ہے ۱۲

[۵۳] اگر مادہ سے وہ چیز مراد ہی جو ذرّون کے مجتمع ہونے سے حاصل ہو تو اُس (مادہ) کا قدیم ہونا باطل ہی اس لیے کہ وہ مسبوق بذرّات ہی اور اگر مادّہ سے محض ذرّے مراد ہین تو اُنکے لیے اجزاء کا فرض کرنا بے معنی ہی ورنہ تسلسل لازم آئیگا -

[۵۴] خواص کے خودبخود پیدا ہونے مین ترجیح بلا مرجّح لازم آتی ہی اسلیے کہ کسی دوسرے مخصص کا موجود نہ ہونا مفروض ہے علاوہ برین حادث کا خودبخود پیدا ہونا بداہت عقل کے خلاف ہی پس اُنکے پیدا کرنے کے لیے کسی فاعل مختار واجب الوجود کی حاجت ہوگی ۱۲

[۵۵] ذرّون کے سالم ہونے سے اُنکے عدد سالم کا ترکیب اجسام مین داخل ہونا مراد ہی اور اُن مین کسر جاری نہین ہوتی پس کسی شئی کی ترکیب مین ایک مفرد کے دو ذرّے اور ایک سبع اور دوسرے مفرد کے پانچ ذرے اور ایک خمس داخل نہونگے اس امتیاز کے لیے کسی خاص تخصص کی ضرورت ہی - معذلک اگر کسی مفرد کا پانچ سالمون سے مرکب ہونا فرض کیا جائے تو اُسکے جذر مین کسر لازم آئیگی - علاوہ برین جذر لا تتجزی کے بطلان پر جو دلائل قائم ہوے ہین وہ اس مقام پر جاری ہونگے اور ذرونکا منکسر ہونا لازم آئیگا

[۵۶] ذرون کی حرکت ارادی نہین ہوسکتی اس لیے کہ اُنکا صاحب شعور نہونا مسلم ہی اب اگر اُنکا اپنے حیّزون مین موجود ہونا فرض کیا جائے تو حرکت کرنا محال ہوگا اور اُنکا اپنے حیزون سے خارج ہونا فرض کیا جائیگا تو قاسر اور محرک کی ضرورت ہوگی حالانکہ یہ لوگ کسی محرک کے موجود ہونے کو تسلیم نہین کرتے ۱۲

[۵۷] جذب سے ایک ذرّے کا اپنے مثل کو جذب کرنا مراد ہی اسی لیے بعض اجسام کا جامد ہونا محسوس ہوتا ہی اس جذب کا خودبخود بعض اوقات پیدا ہونا اور بعض اوقات نہونا بھی غیر معقول ہی اور ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہی ۱۲

[۵۸] جبکہ ذرون سے کوئی مفرد حاصل ہوتا ہی تو اُسکے لیے وزن مخصوص ہوتا ہی جو دوسرے مفرد مین لازم نہین ہی اسی وزن مختص کو وزن نوعی کے ساتھ تعبیر کرتے ہین اس تفاوت کی وجہ بھی معلوم نہین ہوتی ۱۲

[۵۹] ثقل سے جذب کا مادیات مین موجود ہونا مراد ہی جسکی وجہ سے ماہتاب زمین کے گرد اور زمین آفتاب کے گرد

انقسام - قوت توالد - قوت تولید مثل - قوت تبائن افراد - انتقال تبائن از اصول بفروع مع دیگر تباینات جسکی وجہ سے افراد ضعیفہ و قویہ پیدا ہوے - تنازع بقا جسکی وجہ سے غالب باقی رہے اور مغلوب فنا ہو جائے - انتخاب طبعی اور حفظ احسن و اکمل جسکی وجہ سے مدتون کے بعد نباتات وحیوانات پیدا ہوے جملہ مختلف حیوانون کا ایک ہی مادہ[12] ہی جسکو مادۂ اولی کہتے ہین اور وہ فحم (کاربن) اور حار (اکسیجن) اور رطب (ہیڈروجن) اور ملیح (ہیٹروجن) اورکسی قدر گندک اور نیر (فاسفورس) سے مرکب ہی -

مادۂ اولی اپنے حدوث کے وقت لزج اور متشابہۃ الاجزا ہوتا ہی جیسے انڈے کی سفیدی مادۂ اولی بھی متصل نہین ہوتا بلکہ باقی مرکبات کی طرح ایسے ذرّون سے مرکب ہوتا ہی جو قابل قسمت نہین ہین -

صورت اور حالت سے وہ علاقۂ مکاتبہ مراد ہی جو سالمات مادہ (ذرون) مین حاصل ہوتا ہی اور وہ دونون انتزاعی ہین -

جبکہ متعدد جسمون کے حجم معتد بہ ہون اور اُنکے مسامات بعید ہون تو ایسی ہیئت کو حالت کہتے ہین جیسے آفتاب کا طلوع - ماہتاب کی ہلالیت وغیرہ

اور جبکہ متعدد جسمون کا دقیق ہونا جیسے سالمات مادہ اور سامات کا صغیر ہونا فرض کیا جائے تو

گھومتی ہے اور اُسی کی وجہ سے اجرام سماویہ اپنی اپنی جگہ پر موجود ہین اس خاصیت کا خود بخود پیدا ہونا بھی غیر معقول ہے ۱۲

[10] رغبت سے بعض مفردات کے ذرون کا بعض اجزا کے ذرون کی طرف رغبت کرنا مراد ہے جس مین تفاوت کثیر ہوتا ہے ۱۲

[11] نفرت سے بعض مفردات کے ذرّون کا بعض آخر کے ذرون سے اعراض کرنا مراد ہے ۱۲

[12] مادۂ حیوانات کا مرکب ہونا اور اجتماع ذرات سے حادث ہونا اُسکے قدیم ہونے کے منافی ہے بس ممکن ہے کہ اُسکو بہ نسبت دوسرے مرکب جسمون کے مجازاً مادۂ اولی کہتے ہون ورنہ دراصل مادّہ وہ ذرّے قرار پاتے ہین جن سے اُسکا مرکب ہونا مفروض ہے ۱۲

ایسی ہیئت کو صورت[۵۱] کہتے ہین - اور مادۂ متصورّہ کو شی مادی کہینگے جیسے کوئلہ سرمہ وغیرہ صورت پر عدم اور وجود طاری ہوتا ہی - اور کسی شی کے موجود[۵۲] ہونے سے اُسکے اجزاء کا صورت تالیفیّہ مین حاصل ہونا مراد ہی - اور کسی شی کے معدوم ہونے سے اُسکی صورت تالیفیہ کا زائل ہونا مراد ہی

شی محسوس[۵۳] اپنے حاصل ہونے مین دو جزون کی طرف محتاج ہوتی ہی -

ایک[۱] جزو جوہری[۵۴] دائم جس سے مادہ مراد ہی جو لمس سے منتزع ہوتا ہی -

دوم[۲] جزو عرضی زائل جس سے صورت مراد ہی جو نظر سے منتزع ہوتی ہی -

---

۵۱ ممکن ہی کہ صورت کے لیے یہ جدید اصطلاح قائم کی جائے ورنہ صورت سے جسم کا جزو فعلی مراد ہوتا ہے جو اُسکا مقوم ہوتا ہی اور مادہ مین حال ہوتا ہے اور حرکت وغیرہ اُس سے پیدا ہوتی ہے اس بناپر ہر ایک ذرہ بھی مادہ وصورت سے مرکب ہوگا اور اُس پر صورت کے یہ معنی صادق نہین آتے جو متعدد دقیق جسمون مین مسامات صغیرہ کی وجہ سے پیدا ہون اس لیے کہ ہر ایک ذرّے کا متعدد جسمون سے مرکب نہ ہونا مفروض ہے ورنہ ہر ایک ذرّے کا متعدد جسمون سے مرکب ہونا لازم آئے گا بلکہ جسمون مین تسلسل لازم آئیگا ۱۲

۵۲ یہ تعریف ذرون کے موجود ہونے پر صادق نہین آتی ورنہ اُنکے لیے اجزاء کا ہونا لازم آئے گا البتہ یہ تعریف اجسام مرکبہ پر صادق آتی ہے اور یہی کلام ذرون کے موجود نہ ہونے مین بھی جاری ہوگا پس تعریف جامع یہ ہے کہ کسی جسم کے موجود ہونے سے اُسکی صورت کا حاصل ہونا اور معدوم ہونے سے اُسکی صورت کا زائل ہونا مراد ہے ۱۲

۵۳ اس کلام مین محسوس ہونے کی قید زائد ہے بلکہ شے کے ساتھ تعبیر کرنا بھی مناسب نہین ہی ورنہ ذرون کے ساتھ یہ کلام منقوص ہوگا پس صحیح یہ ہے کہ ہر ایک جسم کو اپنے حاصل ہونے مین دو جزون کی طرف حاجت ہوتی ہے ۱۲

۵۴ اس مین شبہہ نہین ہے کہ مادہ اور صورت دونون جوہر ہوتے ہین اور اُنکا ادراک لمس و نظر سے نہین ہوسکتا بلکہ لمس سے محض مقدار کا اور نظر سے محض الوان وسطوح کا ادراک ہوتا ہے جنکا مادّہ و صورت دونون کے مغائر ہونا واضح ہے اسی طرح صورت کو عرض کہنا بھی محض اصطلاح ہی ورنہ جو صورت کہ جزو جسم ہے وہ جوہر ہے ۱۲

مادہ شخصیہ[1] جوہر ہی جو ہاتھ سے لمس کیا جاتا ہی- اور صورت شخصیہ عرض ہی جو آنکھ سے ادراک کی جاتی ہی-

مادہ مزاجیہ قدیم ہی[2] جسکے لیے ابتدا و انتہا نہین معلوم ہوتی- صورت جو مادہ مین قائم ہوتی ہی وہ متغیر ہوتی ہی- مادۂ غیر مشخصہ جو لمس سے ممتنع ہوتا ہی اور صورت غیر شخصیہ جو نظر سے ممتنع ہوتی ہی دونون قدیم ہین-

لفظ علت کا[3] دو معنون[4] پر علی سبیل تشکیک اطلاق ہوتا ہی-

اول علت خلق اور اُس سے وہ علت مراد ہی جو مخلوق کو محض عدم سے موجود کرے یا معلول کی علت حدوث پر موقوف ہونے کا سبب ہو-

دوم علت حدوث اور اُس سے وہ علت مراد ہی جسکے وجود خارجی پر معلول کا وجود موقوف ہو پس علت حدوث خارج مین موجود اور وہ اس کے ساتھ[5] محسوس ہوتی ہی-

---

[1] اگر مادہ سے مجموع جسم مرکب و محسوس مراد لیا جائے اور صورت سے مجموع الوان و سطوح مراد لیا جائے تو یہ کلام درست ہو سکتا ہے اور اگر مادہ و صورت سے اُنکے معانی حقیقیہ مراد لیے جائین تو اس کلام کا اُن پر منطبق ہونا واضح ہے جیسا کہ قبل ازین مذکور ہو چکا ہے ۱۲

[2] چونکہ مادۂ قدیمہ بلکہ مادۂ جدیدہ اور اسی طرح صورت دونون غیر محسوس ہین لہذا اُنپر قدم و ازلیت کا حکم کرنا درست نہین ہو سکتا اس لیے کہ جناب مولوی سید کرامت حسین صاحب دام شرفہم العالی نے بیان کیا ہی کہ جو چیز غیر محسوس ہے وہ کسی عقلی علم کا موضوع نہین ہو سکتی اور یہ کہ اُسپر کسی طرح کا حکم کرنا درست نہین ہے اسی لیے وہ موجود مطلق پر کسی قسم کا حکم نہین کر سکتے جسکا تذکرہ آئیگا انتہٰ

[3] علت کا ان دو معنون کی طرف منقسم کرنا اور ہر ایک کے لیے تعریف مخصوص اختیار کرنا مجرد اصطلاح ہی جس مین مناقشہ کرنا درست نہین ہی ورنہ علت سے وہ شی مراد ہوتی ہے جس پر دوسری شی موقوف ہو خواہ وہ (علت) محسوس ہو یا نہ ہو ۱۲

[4] علت حدوث وہ ہی جس سے شی حادث ہو اور اُس (علت) کا محسوس ہونا لازم نہین ہی ورنہ خود مادہ اور اُسکی قوت کے ساتھ انتقاض ہوگا اسلیے کہ وہ دونون غیر محسوس ہین اور جو چیز کہ محسوس ہی وہ مادہ اور صورت نہین ہی جیسا کہ قبل ازین بیان ہوا ۱۲

اور علت[1] خلق کا ہمارے حواس دراک نہین کرسکتے۔
علت[2] حدوث قدیم اور حادث سے مرکب ہوتی ہی
علت[3] خلق کو ہم نے حواس سے موجود نہین پایا پس ہم کو اُسکا کوئی حال معلوم نہین ہی۔ اسی لیے ہم نہین کہہ سکتے کہ وہ قدیم[4] و حادث سے مرکب ہی یا نہین وہ محض قدیم ہی یا محض حادث۔ آیا وہ اپنے معلول پر مقدم ہی یا نہین اور اُسکا معلول[5] اُسپر موقوف ہی یا نہین آیا وہ اپنے[6] معلول کی طرف منقلب ہوتی ہی یا نہین اور اپنے معلول سے ممتاز ہوکر موجود ہوتی ہی یا نہین۔ آیا وہ اپنے معلول مخلوق کے لیے فقط علت[7] مادیہ ہی یا فقط علت فاعلیہ یا وہ علت

سلہ علت خلق کا اگرچہ ہمارے حواس اصالۃً ادراک نہین کرسکتے لیکن مشاہدہ آثار سے اُسکا علم قطعی حاصل ہوسکتا ہی پس شی کے موجود ہونے کو اُسکا بذات خود محسوس ہونا ضروری نہین ہی علاوہ اسکے یہی کلام علت حدوث مین بھی جاری ہوتا ہی پس علت خلق کی تخصیص کرنے کی کوئی وجہ وجیہ نہین ہی ۱۲

سلہ علت حدوث کا مطلقاً مرکب ہونا لازم نہین ہی پس اُسکا قدیم و حادث سے مرکب ہونا بدرجۂ اولی لازم نہوگا اور بعض محسوسات کے مشاہدہ کرنے سے کوئی کلیہ قائم نہین ہوسکتا خصوصاً جبکہ وہ (محسوسات) علت ناقصہ ہون اور ہم عدم تفحص کی وجہ سے اُنکو علت تامہ قرار دیتے ہون ۱۲

سلہ اگرچہ علت خلق کو ہم نے علت حدوث کی طرح اپنے حواس سے نہین پایا لیکن ہم کو اُسکے موجود اور صفات کمالیہ کے ساتھ موصوف ہونے کا اُسکے آثار کے ذریعہ سے علم قطعی حاصل ہی والا مادہ اور اُسکی قوت کے موجود ہونے کا علم بھی حاصل نہوگا جسکی وجہ مذکور ہوچکی ہی ۱۲

سلہ علت خلق مین اُسکے مرکب یا حادث ہونے کا احتمال کرنا کیونکر درست ہوسکتا ہے اس لیے کہ عدم سے موجود کرنا واجب الوجود اور موجود مطلق کا کام ہی اور ممکن و حادث کا کام نہین ہی پس ہم کو اُسکے مرکب اور حادث نہونے کا قطعی علم ہے ۱۲

سلہ علت خلق مین معلول کے موقوف نہ ہونے کا احتمال کرنا خالی از تعجب نہین ہی اس لیے کہ معلول کا اُسپر موقوف ہونا ضروری ہی ورنہ وہ علت نہوگی ۱۲

سلہ علت خلق کا صفات نقص و احتیاج سے منزہ ہونا بالبداہۃ لازم ہی لہذا اُس مین ایسے رکیک احتمالات کیونکر جاری ہوسکتے ہین ۱۲

سلہ علت خلق مین ترکیب اور مادیت کا احتمال کرنا کسی طرح درست نہین ہے ۱۲

مادیہ و فاعلیہ سے مرکب ہی لکن مادہ کا قدیم ہونا[1] اُسکے علت مادی ہونے سے اور قوت کا قدیم ہونا اُسکے علت فاعلی ہونے سے مانع ہی۔

اور اگر اُسکا علت[2] مادی یا فاعلی یا اُن دونون سے مرکب ہونا فرض کیا جائیگا تو وہ محسوس بحواس ہونے مین علت حدوث کی شریک ہوگی۔

آیا وہ فقط خلق[3] حادث کے لیے علت ہی یا حادث و قدیم دونون کے لیے علت ہی اور قدیم ثابت کے لیے علل حدوث کا ہونا ممتنع ہی ورالاّ وہ قدیم نہ رہیگا آیا وہ آپنے[4] معلول سے مطلقاً ممتاز ہوتی ہی یا اُسکے ساتھ متحد ہوتی ہی یا بعض جہات سے متحد اور بعض جہات سے ممتاز ہوتی ہی۔

---

[1] مادہ کے قدیم ہونے پر کوئی دلیل قائم نہین ہوئی خصوصاً جبکہ اُسکا جسم صغیر ہونا مفروض ہے جس مین حدوث کی علامتین اور امکان کے آثار مشاہد و محسوس ہین لہذا ایسی صورت مین اُسکے لیے کسی علت فاعلی کے فرض کرنے مین کیا محذور لازم آسکتا ہے سلمنا لکن مادّہ کے قدیم ذاتی ہونے پر تو کوئی رکیک سے رکیک دلیل بھی قائم نہین ہوئی پس ممکن ہے کہ علّت خلق قدیم ذاتی ہو اور مادہ اُسکا معلول اور قدیم زمانی ہو اور یہی کلام اُسکی قوت مین بھی جاری ہوتا ہے بہرحال مادہ اور اُس کی قوت کے لیے کسی علت فاعلی کا موجود ہونا جو اُن مین ایسے آثار عجیبہ و غریبہ کو ودیعت رکھے لازم ہے ورنہ ایسی بے شعور چیزون سے ایسے آثار حکیمانہ کا صادر ہونا لازم آئیگا ۱۲

[2] اگر علت خلق کا علت فاعلی ہونا فرض کیا جائیگا تو اُسکا محسوس ہونا کسی قاعدہ سے بھی لازم نہوگا اس پر کوئی دلیل قائم ہونے کی ضرورت ہی محض دعوی کافی نہین ہی ۱۲

[3] چونکہ کسی شے کا قدیم ہونا ثابت نہین ہے لہذا وہ خود علت ہوگی یا اُسکی طرف انتہا لازم ہوگی اور اگر کسی شے ممکن کا قدیم ہونا فرض بھی کیا جاے گا تو وہ اُس کے لیے بھی ضرور علت ہوگی ۱۲

[4] علت خلق مین معلول کے ساتھ متحد ہونے کا احتمال جیسا رکیک ہی اُسکے بیان کرنے کی حاجت نہین ہے اس لیےکہ کسی شے کے ساتھ متحد ہونا نقص و احتیاج کی علامت ہے ۱۲

ہاں علت[51] حدوث اپنے معلول سے صورت وحالت مین ممتاز ہوتی ہی اور مادہ اور قوت اور اُنکی مقدار مین اُسکے ساتھ متحد ہوتی ہی

خلاصہ یہ ہی کہ علت خلق ایسا مفہوم ہی کہ اُسکا مصداق[52] یا اُسکی کوئی حقیقت معلوم نہین ہی اور علوم طبعیہ محض علت حدوث سے بحث کرتے ہین۔

تقریر[53] علت ومعلول سے واجب کی نفی مقصود نہین ہی بلکہ علم[54] بشری سے اُسکی معلومیت کی نفی مقصود ہی۔ واجب تعالی موجود مطلق ہی ہمارا علم اُسکا احاطہ نہین کرسکتا اُسکے صفات عین[55] ذات ہین اُنکو ہماری عقلین ادراک نہین کرسکتین۔ اگر چہ اُسکے وجود کا ہمارا علم احاطہ

سلہ علت حدوث کا مادی ہونا لازم نہین ہی لہذا یہ ضابطہ بھی ناتمام ہی خصوصاً حدوث کی علت تامہ مین اس کلام کا جاری نہ ہونا نہایت واضح ہے ۱۲

سلہ علت خلق کے موجود ہونے اور اُسکے صفات نقص واحتیاج سے بری ہونے پر بہت سی قطعی دلیلین موجود ہین البتہ اُسکی کنہ اور حقیقت کا ہماری ناقص عقلین ادراک نہین کرسکتین لکن ہم کو مادہ اور اُسکی قوت وغیرہ کی حقیقت اور کنہ بھی معلوم نہین ہی پس جس طرح کہ باوجود حقیقت معلوم نہ ہونے کے مادہ کے وجود مین ہم کو کسی طرح کا شبہہ نہین ہی۔ اسی طرح علت خلق کے موجود ہونے مین بھی کسی قسم کا شبہہ نہین ہی اگرچہ اُسکی کنہ ذات ہم پر مخفی ہی اور علوم طبعیہ مین ہر ایک طبعی شی کی علت سے بحث کی جاتی ہی پس علت خلق وحدوث کا پہچاننا بہرحال اُسکے منافی نہین ہوسکتا ۱۲

سلہ اس کلام کو عالی جناب مولوی سید کرامت حسین صاحب دام شرفہم العالی نے بحث علت ومعلول کے بعد بطور دفع دخل وارد کیا ہی ۱۲

سلہ جس طرح کہ مادہ وصورت اور قوت پر اُنکے آثار کی وجہ سے علم بشری کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہی اُسی طرح آثار قدرت کے مشاہدہ سے ذات واجب پر بھی علم بشری کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہی اور کنہ وحقیقت کا معلوم نہ ہونا بھی مشترک ہی پس علم بشری کو علم واجب سے بالکل علیحدہ کرنا کسی طرح درست نہین ہوسکتا۔ آثار کے لیے مؤثر کا ہونا اگر لازم نہ ہو تو علم طبعی بالکل ایک لغو علم ٹھہرتا ہی اور جبکہ ایسا نہین ہی تو وجود مؤثر پر استدلال کرنا علم بشری کے احاطہ مین ضرور داخل ہے ۱۲

سلہ اُسکے صفات کا عین ذات ہونا بھی اُسی وقت مسلم ہوسکتا ہی جبکہ اُسکے صفات سے علم بشری کا تعلق فرض کیا جائے ۱۲

کرے تو اُسکا محدود[۵۱] ہونا لازم آئیگا اور جو محدود ہی وہ خالق نہین ہی بلکہ مخلوق ہی۔
جو چیز کہ بعینہ یا باثرہ مدرک[۵۲] نہ ہو اُسکا نفس لامر مین معدوم ہونا لازم نہین ہی جس طرح سے کہ بہت سی محدود اشیاء یا اپنے نفس کے موجود ہونے کا علم حاصل ہی۔ معذلک اُس کی ماہیت یا اُسکے تعلق مادہ کی کیفیت معلوم نہین ہی۔ پس ایسی صورت مین ذات باری تعالی کی ذات وصفات کا ادراک کرنا کیونکر ممکن ہی۔ علوم عقلیہ کا موضوع[۵۳] وہی موجود ہوتا ہی

---

۵۱ اگر اُسکے آثار قدرت کے احاطہ کر لینے کا دعوی یا اُسکی کنہ کے معلوم ہوجانے کا دعوی کیا جائے تو اُسکا محدود ہونا لازم آئیگا لکن جبکہ اُسکا ہر ایک نقص واحتیاج سے منزہ ہونا بیان کیا جائے تو اُسکا محدود ہونا ہرگز لازم نہ آئیگا علاوہ بریں مسلم بالوجہ مین احاطہ کے کوئی معنی معقول نہین ہین ۱۲

۵۲ جو چیز کہ بعینہ یا باثرہ مدرک نہ ہو تو اگرچہ اُسکا نفس لامر مین معدوم ہونا لازم نہین ہے لکن ایسی صورت مین اُسکے موجود ہونے پر بھی تو کوئی دلیل نہ ہوگی بلکہ اُسکا موجود ومعدوم ہونا محتمل ہوگا لکن مانحن فیہ مین یہ فرض دراصل جاری نہین ہی اس لیے کہ واجب الوجود کا اُسکے آثار کے ذریعہ سے معلوم ہونا محل کلام نہین ہی پس اُسکا علم اسی طرح حاصل ہوگا جس طرح کہ نفس ناطقہ کے موجود ہونے کا علم حاصل ہی پس جس طرح کہ وجود نفس مین کسی قسم کا شبہہ نہین ہی باوجودیکہ اُسکے خصوصیات ہم پر مشتبہ ہین اور جس طرح کہ علم نفس کا علم بشری سے تعلق ہو اُسی طرح علم واجب کا بھی علم بشری سے تعلق ہوگا ۱۲

۵۳ یہ امر بالکل مسلم ہی کہ علوم عقلیہ کا موضوع وہی موجود ہوتا ہی جو ادراک بشری کے قابل ہو لکن علوم واجب کا ادراک بشری کی قابلیت سے بالکل خارج ہونا کسی طرح مسلم نہین ہی اس لیے کہ اُسکے آثار محسوس ہین اگرچہ وہ خود محسوس ہونے کے قابل نہین ہی اور علوم عقلیہ کے موضوع مین اُسکے آثار وصفات سے بحث کرنا ضرور داخل ہی چنانچہ علم الٰہی کی وجہ تسمیہ یہی ہو کہ اُس مین وجود اور صفات الٰہیہ سے بحث کی جاتی ہی اور موضوع دین کو علوم عقلیہ کے موضوع سے خارج کرنا خالی از تعجب نہین ہی اس لیے کہ ہم کو دین کا حق ہونا یا اُس کے بیانات کا قابل قبول ہونا عقل کے ذریعہ سے معلوم ہونا ضروری ہی اور دین کے کسی عقلی بیان کو بے سوچے سمجھے تسلیم کر لینا عقل کا کام نہین ہی بلکہ ثبوت دین سے قطع کرکے ہم کو مؤثر عالم کے موجود ہونے پر استدلال کرنا لازم ہے **علاوہ** بریں دین اور عقل کی تعلیم درحقیقت متحد ہی پس دین اُسی چیز کی تعلیم دیتا ہے جسکی عقل سلیم تعلیم دیتی ہے البتہ عقل دین سے ایسے امور کو بھی حاصل کرتی ہے جن پر وہ بطور خود مطلع نہین ہوسکتی تھی ۱۲

جو ادراک بشری کے قابل ہو۔ اور جو موجود کہ قابل ادراک نہین ہی اُسکا کسی عقلی علم کے لیے موضوع ہونا محال ہی۔ اور ایسے موجود مطلق کے موجود ہونے کا اذعان کرنا جس سے جملہ مظاہر کا ظہور ہوا ہی۔ مادہ اور قوت اور مکان اور زمان کو اُسنے پیدا کیا ہی کسی علم عقلی کا موضوع نہین ہی بلکہ وہ موضوع دین ہی جو امر وجدانی ہی۔ اور عقول سلیمہ اُسپر ایمان لاتے ہین۔

ہم بیان کر چکے ہین کہ علم و دین کے موضوع متضاد ہین موضوع علم[1] مدرک ہی اور موضوع دین غیر مدرک ہی۔ علوم عقلیہ سے عجائب[2] وغرائب امور کا ادراک ہوتا ہی اور دین اُنکو واجب الوجود کے علم و قدرت کی طرف وسیلہ قرار دیتا ہی جس طرح کہ زمان[3] و مکان و مادہ و قوت سے معدوم ہونے کا تصور محال ہی۔ اسی طرح واجب الوجود کے معدوم ہونے کا تصور بھی محال ہے جا حد اُسکے موجود فی المظاہر ہونے کا مدعی ہوتا ہی اور ہم اس باب مین توقف کرتے ہین۔ اسلیے

سلہ[1] موضوع علم و دین مین یہ تفرقہ غیر معقول ہے بلکہ غیر مدرک کی تکلیف کسی طرح درست نہین ہی پس علم و دین دونون کا موضوع وہی چیز ہو سکتی ہی جسکا بواسطہ یا بدون واسطہ ادراک کرنا ممکن ہو ۱۲

سلہ[2] علوم عقلیہ سے جو عجائب وغرائب امور معلوم ہوتے ہین وہ درصل اُس (واجب الوجود) کی قدرت وعلم کے آثار ہوتے ہین اور دین عقول بشریہ کو اس مطلب کی طرف متوجہ کرتا ہے جو عقول بشریہ کے لیے مزید اطمینان کا سبب ہوتا ہے ۱۲

سلہ[3] چونکہ زمان اور مکان اور مادہ و قوت وغیرہ مخلوقات واجب الوجود نہین لہذا اُنکے معدوم ہونیکا تصور محال نہین ہے اس لیے کہ ممکن پر فی حد ذاتہ عدم کا طاری ہونا محال نہین ہی اور واجب تعالی کے معدوم ہونے کا تصور محال ہی اس لیے کہ وہ واجب الوجود ہے اور عدم اُسکے منافی ہے۔

اور اس کلام مین اگر واجب سے مظاہر کی علت مراد ہے عام اس سے کہ وہ مادہ و قوت ہو یا موجود مطلق تو اُسکے تصور کے محال ہونے کی وجہ واضح ہے اس لیے کہ مادہ و قوت کا مظاہر کے لیے علت ہونا پہلے سے مسلم ہے اور اگر واجب سے خصوص واجب مطلق مراد ہے تو اُسکے معدوم ہونے کا تصور اُس وقت تک محال نہین ہو سکتا جب تک کہ عالم ارضی وسماوی کا مادہ و قوت سے صادر ہونا محال نہ فرض کیا جائے ورنہ ان دونون امرون مین جو منافات ہی وہ واضح ہی حق تعالی جملہ اہل ایمان کے عقائد کو زیغ و ضلالت سے محفوظ رکھے آمین ۱۲

کہ ہمارا ادراک مادہ اور قوت تک آکر ٹھہر جاتا ہے۔

ان امور کے علاوہ بھی بہت سے امور ہین جنکا ذکر کرنا موجب طول ہے۔

اس مقام پر بعض امور سے بطور اجمال تعرض کرنا مناسب ہی واضح ہو کہ مادہ کا قدیم ہونا کسی وجہ سے صحیح نہین ہی۔

پہلی وجہ اس مین شبہہ نہین ہی کہ معلول کا اپنی علت مستقلہ یا تامہ سے منفک (جدا) ہونا محال ہی پس اگر علت کا قدیم ہونا فرض کیا جائیگا تو معلول کا قدیم فرض کرنا اور اگر علت کا حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو معلول کا حادث فرض کرنا متعین ہوگا۔

پس اگر مادہ اور اُسکی حرکت کا قدیم اور جملہ انواع کے لیے علت ہونا فرض کیا جائیگا تو اُن (جملہ انواع) کا قدیم ہونا لازم آئیگا حالانکہ یہ لوگ اُن (جملہ انواع) کو حادث جانتے ہین اور اُسنکے علوم طبعیہ[1] مین اُنکا حادث ہونا ثابت ہی۔

اس صورت مین اُنپر مادہ کے قدیم ہونے سے یا جملہ انواع کے حادث ہونے سے دست بردار ہونا یا علت و معلول مین انفکاک (جدائی) کا تجویز کرنا ضروری ہوا لکن چونکہ انواع کے حادث ہونے کا انکار کرنا یا علت و معلول مین انفکاک کا تجویز کرنا مشاہدہ اور صریح عقل کے خلاف ہی لہذا اُنکے لیے مادہ کے قدیم ہونے سے دست بردار ہونا سہل ہوگا اس لیے کہ مادہ کے قدیم ہونے کا قائل ہونا باوجودیکہ اُنھون نے اُسکا مشاہدہ[2] نہین کیا بلکہ محض اپنے ظن و تخمین کی بنا پر اُسکو اختیار کیا ہی اُسنکے اس کلیہ کے بھی مخالف ہی کہ نحن[3] لانحکم الا بما نری اس لیے

---

[1] علم طبعی سے وہ فن مراد ہی جس مین صورت نوعیہ کے آثار سے بحث کی جاتی ہی جیسے متحرک ہونا یا ساکن ہونا ۱۲

[2] علاوہ برین ان لوگون کی تقریرات منقولہ سے معلوم ہوا کہ جو چیز محسوس اور مدرک نہ ہو اُسپر کوئی حکم کرنا درست نہین ہے پس چونکہ مادہ بھی غیر محسوس ہے لہذا اُس پر قدیم اور ازلی ہونے کا حکم کرنا درست نہ ہوگا اور یہ کہنا کہ مادہ لمس کے ذریعہ سے محسوس ہوتا ہے بالکل صحیح نہین ہے اس لیے کہ لمس کا فقط مقدار سے تعلق ہو سکتا ہے اور اس مطلب کا تذکرہ اوپر ہو چکا ہے ۱۲

[3] ہم حکم نہین کرتے مگر اُسی چیز کے ساتھ جسکو کہ ہم دیکھتے ہین ۱۲

کہ اُنھون نے مادۂ قدیمہ اور اُسکی حرکت ازلیہ کو نہین دیکھا۔

دوسری وجہ اگر مادہ کا مؤثر قدیم ہونا فرض کیا جائیگا تو سلسلۂ علل و معلولات مین ترتیب و تناسب[1] کا حادث ہونا غیر معقول ہوگا اس لیے کہ ترتیب و تناسب کا لحاظ کرنا فاعل مختار اور صاحب شعور کا کام ہی حالانکہ سلسلۂ علل و معلولات مین ترتیب و تناسب کا موجود ہونا اور مادہ کا فاعل مختار اور صاحب شعور نہ ہونا دونون از قبیل مسلمات ہین پس اُسکا مؤثر فرض کرنا باطل ہوگا۔

اسی طرح استعداد کا مادہ اور اُسکی حرکت کے ساتھ موجود ہونا لازم ہی پس بعض کائنات کا بعض اوقات کے ساتھ مخصوص ہونا اور بعض آخر کا بعض آخر کے ساتھ مخصوص ہونا بالکل بے وجہ ہوگا۔

پس اُنپر مادہ اور اُسکی حرکت کے حادث ہونے کا اقرار کرنا یا اُن دونون کے صاحب شعور و اختیار ہونے کا تسلیم کرنا یا علت مستقلہ اور اُسکے معلول مین انفکاک کو تجویز کرنا یا جملہ انواع کے قدیم ہونے کا اعتراف کرنا لازم ہوگا حالانکہ وہ ان جملہ امور کا انکار کرتے ہین البتہ اُسکا تیسرے[2] امر کے محال ہونے کو تسلیم کرنا معلوم نہین ہوا لکن اُسکے محال ہونے مین کلام کرنا بیحد بعید ہی۔ کیونکہ وہ نادانی کی علامت ہی۔

اور اس مطلب کو نظم قیاسی مین اسطرح بیان کر سکتے ہین کہ اگر مادہ اور اُسکی حرکت کا جملہ انواع کیلیے

---

[1] ان لوگون کی تصریحات کی بنا پر حیات کا موجود ہونا پانی کے موجود ہونے پر اور پانی کا موجود ہونا اُس کے دونون جزؤن ہیڈروجن اور اکسیجن کے موجود ہوتے پر اور اُن دونون کا موجود ہونا اجزاے مادہ کے موجود ہونے پر موقوف ہی۔ اسی طرح کائنات ارضیہ کے لیے اُن لوگون کی تحقیقات کی بنا پر چار دورے ثابت و مترتب ہین پس پہلے دور مین معدنیات کا حادث ہونا اور دوسرے دورے مین حیوانات بحریہ اور اجسام نباتیہ کا حادث ہونا اور تیسرے دور مین حیوانات بریہ کا حادث ہونا اور چوتھے دور مین حضرت آدم کا موجود ہونا متحقق ہے اور ایک دور کو دوسرے دور سے کروڑون برسون کا فاصلہ قرار دیتے ہین پس اس قسم کی ترتیب اور تناسب کا کائنات کے حادث ہونے مین واقع ہونا بدون مؤثر مختار کسی طرح معقول نہین ہو سکتا ۱۲

[2] علت و معلول مین انفکاک کو تجویز کرنا ۱۲

علت ہونا فرض کیا جائیگا تو استعداد کا قدیم ہونا لازم آئیگا - اور جبکہ استعداد کا قدیم ہونا فرض کیا جائیگا تو انواع کا قدیم ہونا لازم آئیگا پس جبکہ مادہ وحرکت کا انواع کے لیے علت ہونا فرض کیا جائیگا تو انکا قدیم ہونا لازم آئیگا لکن وہ (انواع) حادث ہین پس استعداد بھی حادث ہوگی اور جبکہ استعداد کا حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو مادہ اور حرکت کا بھی حادث ہونا فرض کیا جائیگا - اس تقدیر پر مادہ وحرکت دونون کا حادث ہونا ثابت ہوگا - اب اگر مادہ وحرکت کے قدیم ہونے اور استعداد اور انواع کے حادث ہونے کا التزام کیا جائے تو دو محذور لازم آئینگے

اول مادہ کا مادہ نہ ہونا اس لیے کہ جس چیز مین استعداد نہین ہی وہ مادہ نہین ؟

دوم معلول کا اپنی علت سے جدا ہونا اس لیے کہ مادہ وحرکت کو قدیم کہنا اور انواع کے لیے علت قرار دینا اور باوجود اسکے اُنکو حادث کہنا اُسی وقت صحیح ہوگا جبکہ علت ومعلول مین انفکاک کا جائز ہونا تسلیم کیا جائے - پس جبکہ مادہ کا مادہ ہونا ضروری اور علت کا معلول سے جدا ہونا محال ہوا تو مادہ اور اُسکی حرکت کے حادث ہونے مین کیا شبہہ ہوسکتا ہی -

تیسری وجہ مادہ اپنی صورت[1] سے اُسی طرح خالی نہین ہوسکتا جس طرح کہ استعداد اور تحیز[2] سے خالی نہین ہوسکتا - پس صورت کا مادہ کے ساتھ موجود ہونا لازم ہی -

اسی لیے یہ لوگ کہتے ہین کہ مادہ مختلف نوعون اور حالتون کے قبل ایسا بسیط[3] جسم تھا کہ جس سے کم متصور نہین ہوسکتا - اور باقی جو صورتین اور حالتین حادث ہوئی ہین وہ مادہ کی

---

[1] صورت سے جسم کا جزءِ فعلی مراد ہے جو اُسکا مقوّم اور مادہ مین حال (حلول کرنیوالا) ہی اور اُس (صورت) سے وہ ہیئت مراد نہین ہے جو متعدد دقیق جسمون مین مسامات کے صغیر ہونے کی وجہ سے حادث ہوتی ہی جیسا کہ اوپر کے بیان مین معلوم ہوا ۱۲

[2] تحیز سے جسم کا اپنی وہمی جگہ کو پُر کردینا مراد ہے ۱۲

[3] بسیط سے وہ چیز مراد ہوتی ہے جسکے لیے کوئی جزء نہ ہو اور اس مقام پر اُس سے وہ چھوٹا جسم مراد لیا ہے جو محسوس نہ ہو ۱۲

حرکت سے پیدا ہوئی ہین اور اس مین شبہہ نہین ہی کہ مادہ مین جو صورت قائم ہوتی ہی وہ حادث ہوتی ہی اس لیے کہ وہ زائل ہوجاتی ہی اور اُس پر عدم طاری ہوتا ہی۔ اور جو چیز کہ زائل ہو اور اُس پر عدم طاری ہو اُسکا قدیم ہونا محال ہی اس لیے کہ قدیم کا سبب یا خود اُسکی ذات ہوگی جسکو قدم ذاتی کے ساتھ تعبیر کرتے ہین یا غیر ذات ہوگا جسکو قدم غیر ذاتی کے ساتھ تعبیر کرتے ہین لکن دوسری صورت (غیر ذات کا سبب ہونا) باطل ہی ورنہ قدیم کا مادہ مین حصر نہ ہوگا جو اُنکی تصریحات کے مخالف ہی۔ اور پہلی صورت (ذات مادہ کا سبب ہونا) بھی باطل ہی اس لیے کہ مادہ کا قدیم ہونا فرض کیا گیا ہی لہذا اُسکے معلول پر عدم کا طاری ہونا محال ہوگا پس معلوم ہوا کہ صورت حادث ہی اور جبکہ صورت کا حادث ہونا ثابت ہوا تو اُسکی علت بھی حادث ہوگی۔ اور چونکہ مادہ کا بدون صورت موجود ہونا معقول نہین ہی اس لیے وہ بھی حادث ہوگا اور قیاس استثنائی مین اس مطلب کی اسطرح تقریر ہوسکتی ہی کہ اگر مادہ قدیم ہوگا تو صورت بھی قدیم ہوگی لکن صورت قدیم نہین ہی پس مادہ بھی قدیم نہ ہوگا۔ اور جبکہ مادہ کا قدیم ہونا باطل ہوا تو اُسکا حادث ہونا معین ہوا۔

حرکت مادہ کے ازلی ہونے کا ابطال

حرکت مادہ کا ازلی ہونا بھی کئی وجہون سے باطل ہی۔

پہلی وجہ اگر مادہ کا حادث ہونا ثابت ہی تو حرکت مادہ کا حادث ہونا بھی ثابت ہوگا اسلیے کہ معروض[1] کا حادث ہونا عارض کے حادث ہونے کو مقتضی ہی ورنہ حرکت کا بدون مادہ و محل موجود ہونا لازم آئیگا جسکا باطل ہونا کسی نادان پر بھی مشتبہ نہین ہوسکتا۔ لکن مادہ کا حادث ہونا ثابت ہوچکا ہی پس حرکت مادہ بھی ضرور حادث ہوگی۔

---

[1] معروض سے وہ محل مراد ہی جسمین کوئی دوسری چیز موجود ہو اور عارض سے وہ چیز مراد ہی جو کسی محل مین موجود ہو جیسے جسم اور سفیدی پس جسم کو معروض اور سفیدی کو عارض کہینگے ۱۲

دوسری وجہ حرکت سے جسم کا ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونا مراد ہوتا ہی پس اُس (حرکت) کا دوسری چیز سے مؤخر ہونا لازم ہی- اور کسی چیز کے ازلی ہونے سے اُسکا دوسری چیز سے مؤخر نہ ہونا مراد ہوتا ہی اور ان دونون مین جمع محال ہی پس حرکت کے لیے اول کا ہونا لازم ہی- لہذا مادہ کے لیے حرکت ازلی کا ثابت ہونا محال ہوا- اور اس مطلب کے قیاس اقترانی مین اسطرح تقریر ہوسکتی ہی کہ حرکت کے لیے اول کا ہونا لازم ہی اور جس چیز کے لیے اول کا ہونا لازم ہی اُسکا قدیم اور ازلی ہونا محال ہی- پس حرکت کا قدیم وازلی ہونا محال ہوگا-

تیسری وجہ اگر جسم کا ازل مین متحرک ہونا فرض کیا جائیگا تو اُسکی حرکت کا اول حرکات ہونا اور دوسری حرکت کے ساتھ مسبوق نہ ہونا لازم ہوگا- ورنہ وہ ازلی نہ ہوگی اور جو حرکت کہ اول حرکات ہی اور دوسری حرکت کے ساتھ مسبوق نہ ہو وہ ازلی نہین ہوسکتی ورنہ ازلی کے لیے اول کا ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہی- اس لیے کہ حرکت ازلی سے وہی حرکت مراد ہی جسکے لیے اول نہ ہو- اور جبکہ حرکت کا ازلی ہونا باطل ہوا تو اُسکا حادث ہونا معین ہوا- وھو المطلوب-

چوتھی وجہ- چونکہ حرکت کا ہر ایک جزء حادث اور مسبوق بغیر ہوتا ہی اس لیے اُن (اجزاے حرکت) کے عدم بھی ازلی ہونگے پس اگر ازل مین کسی حرکت کا موجود ہونا فرض کیا جاے گا تو سابق ومسبوق کا مجتمع ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہی اور جبکہ حرکت کا قدیم اور ازلی ہونا باطل ہوا تو مادہ کا بھی قدیم اور ازلی ہونا باطل ہوا- اس صورت مین مادہ اور اُسکی حرکت کا حادث ہونا ضروری ہوا- اور چونکہ ہر ایک حادث کے لیے ایک مؤثر قدیم واجب الوجود کی حاجت ہی جیسا کہ بیان ہوچکا ہی لہذا مؤثر عالم کا واجب الوجود ہونا معین ہوگا-

نفی شریک

واجب الوجود کے لیے اُسکی ماہیت مین کوئی شریک نہین ہوسکتا اس لیے کہ جو چیز کسی

شی کی ماہیت میں شریک ہوتی ہو اُسکی دو قسمین ہین۔

پہلی قسم مماثل اور کسی شی کے مماثل سے وہ چیز مراد ہی جو اُسکی تمام حقیقت (ماہیت نوعیہ) مین شریک ہو پس اگر واجب تعالی کے لیے کوئی مماثل فرض کیا جائیگا تو اُن دونون کا تمام حقیقت (ماہیت نوعیہ) مین مشترک ہونا لازم آئیگا اور اُن دونون مین سے ہر ایک کو اپنے وجود مین ایسے عوارض کی حاجت ہوگی جو اُسکو دوسرے شریک سے ممتاز کر دین اور جو چیز کہ اپنے وجود مین کسی دوسری چیز کی طرف محتاج ہو وہ ممکن ہی پس اگر واجب کے لیے کوئی مماثل فرض کیا جائیگا[1] تو اُس (واجب) کا ممکن ہونا لازم آئیگا جو خلاف مفروض ہی۔

دوسری قسم مجانس اور کسی شی کے مجانس سے وہ چیز مراد ہی جو اُسکی بعض حقیقت مین شریک ہو پس اگر واجب تعالی کے لیے کوئی مجانس فرض کیا جائیگا تو اُن دونونکا بعض حقیقت مین مشترک ہونا لازم آئیگا اور اُن دونون مین سے ہر ایک کو اپنے وجود مین فصل کی حاجت ہوگی اس لیے کہ اُن دونون کے بعض حقیقت مین مشترک ہونے کو اُنکا جنس[2] مین مشترک ہونا لازم ہی اور جس شی کے لیے کہ جنس ثابت ہوگی اُسکے لیے فصل بھی ضرور ثابت ہوگی اس لیے کہ اگر ہر ایک کے لیے کوئی دوسرا جزء ایسا نہ فرض کیا جائیگا جو اُسکے ساتھ مختص ہو تو اُن دونون مین امتیاز حاصل نہ ہوگا اور اُسی جزء مختص کو فصل کہتے ہین پس اگر واجب کے لیے کوئی مجانس فرض کیا جائیگا تو اُس (واجب) کا جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئیگا حالانکہ واجب کا مرکب ہونا محال ہی اس لیے کہ مرکب اپنے

---

[1] اس بیان سے واجب الوجود کے تشخص اور حقیقت کا متحد ہونا بھی ثابت ہوا جس طرح کہ اُسکے وجوب اور حقیقت کا متحد ہونا ثابت ہے ۱۲

[2] کیونکہ بعض مشترک کی دو ہی قسمین ہین جنس اور فصل بعید اور چونکہ فصل کے لیے جنس کا ہونا لازم ہے اس لیے اُن دونون کا فصل بعید مین مشترک ہونا بھی اُنکی جنس مین مشترک ہونے کو مستلزم ہوگا پس بہرحال جبکہ دو چیزون کا بعض حقیقت مین مشترک ہونا فرض کیا جائیگا تو وہ دونون جنس مین ضرور شریک ہونگے اور اُن دونون مین سے ہر ایک دوسرے کا مجانس کہلائیگا ۱۲

ہر ایک جزء کا محتاج ہوتا ہی جو اُس (مرکب) کا غیر ہوتا ہی اور کسی غیر کی طرف محتاج ہونا وجوب وجود کے منافی ہی۔

اور جس طرح کہ واجب کے لیے ماہیت مین کوئی شریک نہین ہوسکتا۔ اسی طرح وجوب وجود مین بھی اُسکا کوئی شریک نہین ہوسکتا اس لیے کہ وجوب وجود کا عین حقیقت ہونا ثابت ہوچکا ہی پس اگر دو واجبون کا موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو حقیقت وجوب اُن دونون مین مشترک ہوگی اور جو حقیقت کہ دو چیزون مین مشترک ہوتی ہی وہ حقیقت نوعیہ یا حقیقت جنسیہ مین منحصر ہی اور بہر تقدیر واجب کا مرکب[1] ہونا لازم آئیگا۔

اور اس برہان (دلیل) کو قیاس استثنائی مین اس طرح بیان کر سکتے ہین کہ اگر واجب الوجود کے لیے کوئی شریک ہوگا تو اُسکا مرکب ہونا لازم آئیگا لکن وہ مرکب نہین ہی پس اُسکے لیے کوئی شریک بھی نہ ہوگا دھو المطلوب۔

صفات واجب الوجود

حق تعالیٰ کے صفات مقدسہ دو قسمون پر منقسم ہین۔

پہلی قسم صفات ثبوتیہ دوسری قسم صفات سلبیہ

صفات ثبوتیہ سے وہ صفتین مراد ہین جو ذات مقدسہ کے لیے ثابت کی جاتی ہین۔

اور صفات سلبیہ سے وہ صفتین مراد ہین جو ذات مقدسہ کے لیے ثابت نہین ہوسکتین۔

اور صفات ثبوتیہ کی بھی دو قسمین ہین۔

---

[1] پس جبکہ حقیقت وجوب کا حقیقت نوعیہ ہونا فرض کیا جائیگا تو اُن دونون کا حقیقت نوعیہ اور مشخصات سے مرکب ہونا لازم آئیگا اور مشخصات سے وہ چیزین مراد ہین جو ایک شخص کو دوسرے شخص سے تمیز دیتی ہین۔ اور جبکہ حقیقت وجوب کا حقیقت جنسیہ ہونا فرض کیا جائیگا تو اُن دونون کا حقیقت جنسیہ اور فصول سے مرکب ہونا لازم آئیگا اور فصول سے وہ چیزین مراد ہین جو ایک نوع کو دوسری نوع سے تمیز دیتی ہین جیسا کہ اوپر کے بیان سے معلوم ہوچکا ہے ۱۲

قسم اوّل صفات ذات اور انکو صفات حقیقیہ بھی کہتے ہین۔

اور صفات ذات سے وہ ثبوتی صفتین مراد ہین جنکا ذات مقدسہ کے لیے ثابت ہونا لازم اور اُنکے اضداد کا ثابت ہونا محال ہی۔ اور اُنکا ضابطہ یہ ہی کہ ذات کا اُنکے ساتھ موصوف ہونا کمال ہوا اور اُنکے اضداد کے ساتھ موصوف ہونا نقص ہو

اور چونکہ واجب الوجود کا ہر ایک کمال کے ساتھ موصوف ہونا لازم اور کسی نقص کے ساتھ موصوف ہونا جائز نہین ہی لہذا اُس (واجب الوجود) کا صفات ذات کے ساتھ موصوف ہونا ضروری ہوگا۔

اور اس مطلب کی قیاس استثنائی مین اس طرح تقریر ہوسکتی ہی کہ اگر صفات ذات کے ساتھ موصوف ہونا کمال ہی تو واجب تعالی کا اُنکے ساتھ موصوف ہونا لازم ہوگا لکن صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا کمال ہی پس واجب تعالی کا اُن (صفات مذکورہ) کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہی وھو المطلوب۔

اور اس مطلب کی قیاس اقترانی مین اس طرح تقریر ہوسکتی ہی کہ واجب تعالی کا صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا کمال ہی اور جس چیز کے ساتھ موصوف ہونا کمال ہی واجب تعالی کا اُس (چیز) کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہی پس اُس (واجب تعالی) کا صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہوگا۔

اس مقام پر صفات ذات مین سے بعض مشہور صفتون کا تذکرہ مناسب ہی اور وہ کئی ہین

پہلی صفت قادر و مختار ہونا اور قدرت و اختیار سے وہ صفت مراد ہی جسکی وجہ سے کسی شی کا بجالانا یا ترک کرنا ممکن ہو اور اُسکے بجالانے یا ترک کرنے مین مجبور نہ ہو۔

اور اس صفت (قدرت و اختیار) کے بالخصوص ثابت ہونے کی دلیل یہ ہی کہ اگر واجب تعالی کا قادر و مختار نہ ہونا اور اُسکا فاعل موجب (عاجز و مضطر) ہونا فرض کیا جائیگا تو قدیم کا حادث یا حادث کا قدیم ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ فاعل موجب کا اثر اُس سے منفک

(جدا) نہین ہوسکتا۔ پس اگر عالم کا حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب تعالیٰ کا حادث ہونا
لازم آئیگا حالانکہ اُس (واجب تعالیٰ) کا قدیم ہونا ثابت ہی اور اگر واجب تعالیٰ کا قدیم ہونا
فرض کیا جائیگا تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئیگا حالانکہ اُس (عالم) کا حادث ہونا ثابت ہی
اور چونکہ حادث کا قدیم ہونا یا قدیم کا حادث ہونا باطل ہی اس لیے واجب تعالیٰ کا فاعل
موجب ہونا باطل اور اُس (واجب تعالیٰ) کا قادر و مختار ہونا لازم ہوگا۔
اور واجب تعالیٰ کی قدرت عام ہی اور ہر ایک ممکن[1] سے متعلق ہوسکتی ہی خواہ وہ (ممکن)
خیر ہو یا شر[2] نور ہو یا ظلمت[3] (تاریکی) حسن (خوب) ہو یا قبیح[4] (بد) مقدور[5] بندہ ہو یا نہو

---

[1] بعض لوگون کا خیال ہی کہ حق تعالیٰ سے فقط ایک ہی شی صادر ہوسکتی ہی اور اُسکو متعدد کے صادر کرنے پر قدرت نہین ہے اور اُنکا یہ خیال غلط ہی اسلیے کہ اُسکو ہر ایک ممکن سے ایک نسبت ہی اور تعدد جہات کا واجب تعالیٰ مین کوئی مانع نہین ہے ۱۲

[2] بعض لوگون کا خیال ہی کہ واجب تعالیٰ خیر محض ہی لہذا اُسکے لیے شر کے پیدا کرنے پر قدرت نہو گی اور اُس (شرہ) کا پیدا کرنیوالا شیطان ہوگا اور اُنکا یہ خیال غلط ہی اسلیے کہ شر کے پیدا کرنے پر قدرت کے حاصل ہونیکو اُس (شر) کا پیدا کرنا لازم نہین ہی بلکہ اُس سے قدرت کا متعلق ہونا ممکن ہی اگرچہ اُس (شر) سے قدرت کا کسی وقت بھی تعلق نہ ہو پس کسی شی کو بمقتضائے حکمت یا اُسکے قبیح ہونے کی وجہ سے ترک کرنا اُسکے مقدور ہونے مین قدح نہین کرسکتا۔
علاوہ برین شر اور خیر کسی شی کے لیے ذاتی صفتین نہین ہین بلکہ ایک ہی شی خیر اور شر ہونے کے ساتھ موصوف ہوسکتی ہی اس بنا پر کوئی چیز شر محض نہین ہوسکتی اور جبکہ ایک ہی شی کا خیر اور شر ہونا فرض کیا جائیگا تو اُس مین خیر ہونے کی جہتین زائد ہونگی جسکا اختیار کرنا درست ہوگا اور چونکہ شیطان ممکن ہی لہذا وہ ہر جہت سے شر کے پیدا کرنے پر قادر نہین ہوسکتا ۱۲

[3] بعض لوگون کا خیال ہی کہ خیر کو نور اور شر کو ظلمت پیدا کرتی ہی اور اُنکا یہ خیال غلط ہی اسلیے کہ نور و ظلمت ممکن اور بے شعور ہین لہذا اُنکا شر اور خیر کے پیدا کرنے پر قادر ہونا کسی طرح درست نہین ہوسکتا پس حق یہ ہی کہ باقی ممکنات کی طرح نور و ظلمت بھی مقدور واجب اور اُسکی مخلوق ہین اور خود خالق نہین ہین ۱۲

[4] بعض لوگون کا خیال ہی کہ واجب تعالیٰ کو قبیح کے پیدا کرنے پر قدرت نہین ہی اسلیے کہ وہ جہل یا حاجت پر دلالت کرتا ہی اور اُنکا یہ خیال غلط ہی اسلیے کہ نفس قدرت سے وہ دونون (جہل یا حاجت) لازم نہین آتی بلکہ فعل قبیح سے لازم آتے ہین پس حق تعالیٰ اُس (قبیح) کو باوجود قدرت صادر نہین کرتا اسلیے کہ اُسکا صادر کرنا جہل یا حاجت کو مقتضی ہی ۱۲

[5] بعض لوگون کو یہ خیال ہی کہ واجب تعالیٰ مقدور بندہ پر قادر نہین ہی ورنہ اگر حق تعالیٰ کے ارادہ کا کسی فعل کے بجالانے سے اور بندہ کے ارادہ کا اُسی فعل کے ترک کرنے سے متعلق ہونا فرض کیا جائیگا تو وجود و عدم کا ایک ہی شی پر مجتمع ہونا لازم آئیگا اور اُنکا یہ خیال غلط ہی اسلیے کہ مقدور بندہ کا معدوم ہونا اُسی وقت لازم آئیگا جبکہ دوسرے قادر (حق تعالیٰ) کے ارادہ کا اُسکے وجود ہونے سے متعلق ہونا نہ فرض کیا جائے ورنہ اُسکا موجود ہونا لازم ہوگا اور بندہ کا ارادہ کالعدم قرار پائیگا پس وجود و عدم کا مجتمع

مقدور بندہ[۱] کے مثل ہو یا نہ ہو اس لیے کہ اگر ممکن کا واقع ہونا جائز نہ ہو تو وہ ممکن نہ ہوگا بلکہ ممتنع ہوگا اور اگر اس (ممکن) کا واقع ہونا جائز ہوگا تو کسی علت کی حاجت ہوگی اور چونکہ جملہ علتون کا واجب الوجود کی طرف منتہی ہونا لازم ہے اس لیے ہر ایک ممکن کا مقدور واجب ہونا ثابت ہوگا۔

دوسری[۱] صفت عالم ودانا ہونا اور علم سے جملہ مفہومات کے ادراک کا حاصل ہونا مراد ہے خواہ وہ (مفہومات) کلی ہون یا جزئی[۲] محال ہو یا ممکن جوہر ہو یا عرض مجرد ہو یا مادی اپنی ذات[۳] ہو یا غیر اور اس صفت (علم ودانائی) کے ثابت ہونے پر کئی امر دلالت کرتے ہین۔

پہلا امر جاہل ہونا نقص اور عالم ہونا کمال ہے اور حق تعالی ہر ایک نقص سے منزہ اور ہر ایک کمال کے ساتھ موصوف ہے لہذا اُسکا جہل سے منزہ اور علم کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہوگا۔

دوسرا[۲] امر عالم[۴] ممکن ہے اور جو ممکن ہے وہ بواسطہ یا بدون واسطہ اُس (حق تعالی) کی طرف

---

۱ بعض لوگون کا خیال ہے کہ حق تعالی کو مقدور بندہ کے مثل پر قدرت نہین ہے اسلیے کہ مقدور بندہ کا مثل یا طاعت ہوگا یا سفاہت ہوگا اور حق تعالی اُن دونون سے منزہ ہے اور اُنکا یہ خیال غلط ہے اسلیے کہ طاعت اور سفاہت ایسی صفتین ہین جو اختلاف ذاتی کو مقتضی نہین ہین پس حق تعالی اُسپر قادر ہوگا اور باوجود اسکے وہ اس (حق تعالی) کا فعل طاعت یا سفاہت سے موصوف نہ ہوگا حالانکہ قادر ہونے کو صادر کرنا لازم نہین ہے بلکہ صادر کرنا وجود مصلحت کے ساتھ مشروط ہوتا ہے ۱۲

۲ بعض لوگون کا خیال ہے کہ حق تعالی کو جزئیات زمانیہ کا علم نہین ہوتا اس لیے کہ تغیر معلوم سے علم کا تغیر لازم ہے ورنہ مطابقت نہ رہیگی پس چونکہ جزئیات زمانیہ متغیر ہوتے ہین لہذا اگر وہ (جزئیات زمانیہ) معلوم ہونگے تو حق تعالی کا علم بھی متغیر ہوگا جو محال ہے اور اُنکا یہ خیال غلط ہے اس لیے کہ اس مقام پر ذات واجب یا اُسکے صفات مین تغیر نہین ہوتا بلکہ امور اضافیہ مین تغیر ہوتا ہے جو امر اعتباری ہین اور خارج مین موجود نہین ہین ۱۲

۳ بعض لوگون کا خیال ہے کہ حق تعالی کو اپنی ذات کا علم نہین ہے اس لیے کہ عالم ومعلوم مین مغائرت درکار ہے اور اگر حق تعالی کے لیے اپنی ذات کا علم ہوگا تو مغائرت نہ ہوگی اور اُنکا یہ خیال غلط ہے اس لیے کہ عالم ومعلوم مین اعتباری مغائرت کافی ہے جیسا کہ ممکن کو اپنے نفس کا علم ہوتا ہے ۱۲

۴ چونکہ عالم سے ماسوی اللہ مراد ہے جس مین محال کی صورت ذہنیہ بھی داخل ہے لہذا پہلی دلیل کی طرح اس دلیل سے بھی حق تعالی کا مطلقاً عالم ہونا ثابت ہوگا خواہ اُسکا معلوم محال ہو یا ممکن ۱۲

مستند ہی اور چونکہ علت کا معلوم ہونا معلول کے علم کو مستلزم ہی اور حق تعالی اپنی ذات کا عالم ہی لہذا وہ ہر ایک ممکن کا عالم ہوگا۔

تیسرا امر[1] حق تعالی مجرد ہی اس لیے کہ وہ جسم وجسمانیات سے منزہ ہی اور جو مجرد ہی وہ اپنی ذات اور غیر کا عالم ہی اس سبب سے کہ موانع علم کا مفقود ہونا مفروض ہی لہذا حق تعالی کا عالم ہونا لازم ہی

چوتھا امر[2] حق تعالی نے افعال محکمہ ومتقنہ کو صادر کیا ہی جس پر عالم عنصری وفلکی کے بعض آثار کا مشاہدہ کافی ہی اور جس موجود سے کہ افعال محکمہ ومتقنہ صادر ہون وہ ضرور عالم ہی اس لیے کہ جاہل ونادان سے ایسے افعال کا صادر ہونا محال ہی پس حق تعالی کا عالم ہونا ضروری ہوا وھو المطلوب۔

تیسری[3] صفت حیّ (زندہ) ہونا اور حیات (زندگی) وہ صفت ہی جسکی وجہ سے موجود کا علم وقدرت کے ساتھ موصوف ہونا صحیح ہو اور چونکہ حق تعالی کا علم وقدرت کے ساتھ متصف ہونا ثابت ہوچکا ہی لہذا اُسکا حیات کے ساتھ موصوف ہونا بھی صحیح ہوگا

چوتھی[4] صفت مُرید (ارادہ کرنے والا) ہونا اور ارادہ سے کسی فعل کے بجالانے کی مصلحت یا مفسدہ کا معلوم ہونا مراد ہی اور اُسکے ثبوت پر دو امرون کے ساتھ استدلال ہوسکتا ہے

امر اوّل[1] یہ کہ حق تعالی نے بعض ممکنات کو پیدا کیا ہی اور بعض کو پیدا نہین کیا ہے حالانکہ اُسکے علم وقدرت کو ہر ایک ممکن سے یکسان نسبت ہی پس ان دونون (علم وقدرت) کے علاوہ کسی ایسی صفت کا موجود ہونا لازم ہوا جسکی وجہ سے بعض ممکنات کا ایجاد (پیدا) کرنا اور بعض کا ایجاد نہ کرنا صحیح ہو اور اُسی صفت کو ارادہ کہتے ہین۔

---

[1] اس دلیل سے حق تعالی کو جملہ موجودات کے علم کا حاصل ہونا ثابت ہوتا ہے ۱۲

[2] اس دلیل سے حق تعالی کے لیے عالم عنصری وفلکی کے علم کا حاصل ہونا ثابت ہوتا ہے ۱۲

[3] اس صورت مین جسم اور جماد اور نبات کا حیات کے ساتھ موصوف کرنا صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ اُن مین علم وقدرت نہین ہی لہذا اُنکا حیات کے ساتھ موصوف کرنا بھی صحیح نہ ہوگا اور چونکہ حیوان کا علم وقدرت کے ساتھ موصوف کرنا صحیح ہی لہذا اُسکا حیات کے ساتھ موصوف کرنا بھی صحیح ہوگا ۱۲

امرِ دوم یہ کہ حق تعالیٰ نے بعض ممکنات کے ایجاد کو ایک زمانہ کے ساتھ اور بعض کے ایجاد کو دوسرے زمانہ کے ساتھ مخصوص کیا ہی پس اگر علم و قدرت کے علاوہ کسی مخصص کا موجود ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی اور اُسی (مخصّص) کو ارادہ کہتے ہین۔

پانچوین صفت کارہ ہونا اور کراہت سے حق تعالیٰ کا بندون کے معصیت کو واقع کرنے پر اور طاعت کو ترک کرنے پر ناراض ہونا اور اُن دونون کے واقع ہونے کا ارادہ نہ کرنا مراد ہی جس پر دو وجہون کے ساتھ استدلال ہو سکتا ہی۔

پہلی وجہ یہ کہ فعل قبیح کے بجالانے کا اور فعل حسن کے ترک کرنے کا ارادہ کرنا قبیح ہی اور حق تعالیٰ حکیم ہی جس سے قبیح کا صادر ہونا محال ہی پس حق تعالیٰ سے فعل قبیح کے بجالانے اور فعل حسن کے ترک کرنے کا ارادہ کرنا قبیح ہوگا۔

دوسری وجہ یہ کہ حق تعالیٰ نے طاعت کا حکم دیا ہی اور معصیت سے منع فرمایا ہی اور حکیم اُسی فعل کا حکم دیتا ہی جسکا کہ وہ ارادہ کرتا ہی اور اُس فعل کا حکم نہین دیتا ہی جسکو کہ وہ مکروہ جانتا ہی اسیطرح حکیم اُس فعل سے منع کرتا ہی جسکو کہ وہ مکروہ جانتا ہی اور اُس فعل سے منع نہین کرتا جسکا کہ وہ ارادہ کرتا ہی پس اگر حق تعالیٰ کے نزدیک کافر سے طاعت کا صادر ہونا مکروہ ہوتا تو اُسکا حکم نہ دیتا۔ اسیطرح اگر حق تعالیٰ اُس (کافر) سے معصیت کے صادر ہونے کا ارادہ کرتا تو اُسکو معصیت سے منع نہ کرتا اور اس صورت مین کافر کا باوجود اپنے کفر کے مطیع ہونا لازم آتا اسلیے کہ وہ (کافر) اُسی فعل کو بجالاتا ہی جسکا کہ حق تعالیٰ نے ارادہ کیا ہی اور وہ (کافر) اُس فعل سے باز رہا ہی جس سے کہ حق تعالیٰ نے کراہت کی ہی اور وہ (کافر کا مطیع ہونا) یقیناً باطل ہی۔

چھٹی صفت سمیع و بصیر ہونا اور سمیع و بصیر سے باعتبار لغت وہ شخص مراد ہوتا ہی جسکے لیے حاسۂ سمع (کان) اور حاسۂ بصر (آنکھ) موجود ہو لیکن چونکہ حق تعالیٰ کا لفظ سمیع و بصیر کے ساتھ موصوف ہونا قرآن و حدیث سے ثابت ہی اور سمیع و بصیر کے معانی لغویہ کے ساتھ اُسکا موصوف ہونا محال ہی اس لیے کہ وہ تعالیٰ آلات سے منزہ و مبرا ہے لہذا اُسکے

(حق تعالی) کی صفت مین سمع (سننے) وبصر (دیکھنے) سے جملہ مسموعات (سننے کی چیزون) ومبصرات (دیکھنے کی چیزون) کے علم کا حاصل ہونا مراد ہوگا اور چونکہ واجب تعالی کے لیے جملہ اشیاء کا علم حاصل ہی لہذا اُسکو سننے اور دیکھنے کی چیزون کا علم بھی ضرور حاصل اور اُسکا سمیع وبصیر[۱] ہونا ثابت ہوگا۔

ساتوین صفت مدرک ہونا اور ادراک سے اُن چیزون کے علم کا حاصل ہونا مراد ہی جو بذریعۂ حواس معلوم ہوتی ہین اور چونکہ حق تعالی کے لیے جملہ اشیاء کا علم حاصل ہی لہذا اُسکو حواس سے معلوم ہونے والی چیزون کا علم بھی ضرور حاصل اور اُسکا مدرک ہونا یقیناً ثابت ہوگا

آٹھوین صفت صادق ہونا اور صدق سے راستی اور سچائی مراد ہی اور حق تعالی کے صادق و راستگو ہونے پر یہ دلیل ہی کہ اگر اُسکا صادق ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو اُسکا دروغگو اور کاذب ہونا لازم آئیگا جسکا قبیح ہونا ظاہر ہی اور حق تعالی جملہ قبائح (برائیون) سے منزّہ ہی۔

نوین صفت متکلم[۲] ہونا اور حق تعالی کے متکلم ہونے سے ایسے حرفون اور آوازون کا کسی

---

[۱] اگرچہ واجب تعالی کے لیے جملہ محسوسات کا علم حاصل ہی جیسے مشمومات (سونگھنے کی چیزین) اور مذوقات (چکھنے کی چیزین) اور ملموسات (چھونے کی چیزین) لکن اُسکا لفظ شام (سونگھنے والے) اور ذائق (چکھنے والے) اور لامس (چھونے والے) کے ساتھ موصوف کرنا صحیح نہین ہی نہ حقیقۃً نہ مجازاً اس لیے کہ ان لفظون کا اُسی شخص پر اطلاق ہوتا ہی جسکے لیے سونگھنے اور چکھنے اور چھونے کے جسمانی آلے موجود ہون اور حق تعالی جسم وجسمانیات سے منزّہ ہی اور اس قاعدہ سے واجب تعالی پر لفظ سمیع وبصیر کا اطلاق کرنا بھی حقیقۃً صحیح نہین ہوسکتا لکن ازانجا کہ حاسۂ سمع وبصر نہایت لطیف حاسے ہین اس لیے شریعت نے اُن دونون لفظون کا اُسپر مجازاً اطلاق کرنا تجویز کیا ہے ۱۲

[۲] بعض لوگون کا خیال ہی کہ خدا کے متکلم ہونے سے ایک صفت معنوی مراد ہی جو اُسکی ذات مقدسہ مین قائم اور علم وقدرت وغیرہ کے علاوہ ہے اور اُس پر الفاظ اور عبارتین دلالت کرتی ہین اور وہ معنی واحد ہین جو امر ونہی وغیرہ کے مغائر ہین اور وہ کلام نفسی کہلاتا ہے اور انکا یہ خیال غلط ہے اس لیے کہ کلام کے اس معنی کا کوئی مفہوم محصل نہین ہے علاوہ برین اگر اُسکا حادث ہونا فرض کیا جائیگا تو خدا کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور اگر اُسکا قدیم ہونا فرض کیا جائیگا تو تعدد قدما لازم آئیگا اور یہی کلام جملہ صفات زائدہ مین جاری ہوگا جسکا تذکرہ آئندہ ہوگا انشاء اللہ تعالی ۱۲

جسم مین پیدا کر دینا مراد ہی جو معانی مقصودہ پر دلالت کرتے ہون اور اس معنی سے حق تعالی کے متکلم ہونے پر یہ دلیل ہی کہ حرفون اور آوازون کا کسی جسم مین پیدا کرنا ممکن ہی اور حق تعالی کا ہر ایک ممکن پر قادر ہونا معلوم ہو چکا ہی لہذا اُسکا حرفون اور آوازون کے پیدا کرنے پر قادر ہونا بھی ضرور ثابت ہوگا۔

اور حق تعالی کے متکلم ہونے سے حرفون اور لفظون کا اُسکی ذات مقدسہ مین قائم ہونا مراد نہین ہو سکتا اس لیے کہ الفاظ و حروف حادث ہین اور حق تعالی کی کوئی ذاتی صفت حادث نہین ہو سکتی ورنہ اُسکا محل حوادث اور صفت کمال مین غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا۔

دسوین صفت باقی ہونا اور صفت بقاء سے وجود کا دائمی اور مستمر ہونا اور عدم کا جائز نہونا مراد ہی اور حق تعالی کے باقی ہونے پر یہ دلیل ہی کہ وہ واجب الوجود ہی اور جو واجب الوجود ہی اُسکا عدم جائز نہین ہی پس حق تعالی کا عدم جائز نہوگا اسلیے کہ اگر عدم کا اُسکے لیے جائز ہونا فرض کیا جائیگا تو اُسکا ممکن ہونا لازم آئیگا۔

اور حق تعالی کے باقی ہونے سے کسی ایسے وصف کا اُسکی ذات مین قائم ہونا جسکی وجہ سے اُسکا وجود مستمر اور دائمی ہو مراد نہین ہو سکتا ورنہ واجب تعالی کا ممکن اور اپنے غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا۔

گیارھوین صفت غنی (بے نیاز) ہونا اور صفت غنا سے وجود یا کسی کمال مین اپنے غیر کی طرف محتاج ہونا مراد ہی اور حق تعالی کے غنی ہونے پر دلیل یہ ہی کہ اُسکا واجب الوجود ہونا ثابت ہو چکا ہی پس اگر اُسکا وجود یا کمال مین کسی غیر کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو اُسکا ممکن ہونا لازم آئیگا۔

علاوہ برین جو موجود کہ غیر واجب ہی وہ ممکن ہی اور جو ممکن ہی وہ اپنے وجود مین واجب کی طرف محتاج ہی پس اگر واجب کا کسی غیر کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو دور لازم آئیگا جسکا محال ہونا اوپر بیان ہو چکا ہی۔

۱۲ بارھوین صفت حکیم ہونا اور حکمت کا دو معنون پر اطلاق ہوتا ہی۔
اول اشیاء کی معرفت دوم اشیاء کا بروجہ اکمل صادر ہونا۔
اور حق تعالی دو معنون سے حکیم ہی۔
پس معنی اول سے اسلیے حکیم ہی کہ وہ ہر ایک شی کی حقیقی علت ہی اور معلول کی معرفت جسقدر کہ حقیقی علت کے لیے حاصل ہو سکتی ہی وہ کسی دوسرے موجود کو حاصل نہین ہو سکتی پس اُسکے لیے اشیاء کی معرفت کا اعلی درجہ حاصل ہوگا۔
علاوہ برین وہ واجب الوجود ہی جسکے علم و معرفت مین کسی قسم کا نقصان نہین ہو سکتا ورنہ اُسکا نقص کے ساتھ موصوف ہونا لازم آئیگا جو محال ہی لہذا اُسکو ہر ایک شی کے علم کا وہ کامل درجہ حاصل ہوگا جو ہر ایک طرح کے نقصان سے مبرّا ہوگا پس اُسکا معنی اول سے حکیم مطلق ہونا ثابت ہوگا وھو المطلوب
اور معنی دوم سے اس لیے حکیم ہی کہ اُسکے افعال ایسے متقن واقع ہوے ہین جنکے ادراک کرنے سے انسانی عقلین عاجز ہین اور اُن مین کمال قدرت کے آثار مشاہد و محسوس ہین اور غایت اتقان اور نہایت اِحکام (درستی و استواری) پر مشتمل ہین لہذا معنی دوم سے بھی حکیم علی الاطلاق کے ساتھ موصوف ہونے کا اُسی کو استحقاق ہوگا۔
۱۳ تیرھوین صفت جواد ہونا اور جود سے کسی غیر کو ایسا فائدہ پہونچانا مراد ہی جسکی غرض مفید (فائدہ پہونچانے والے) کی طرف عود نہ کرے پس چونکہ حق تعالی نے عالم کو حیات و وجود وغیرہ کا بے بہا خلعت عطا فرمایا ہی اور اسکی کوئی غرض خود حق تعالی کی طرف رجوع نہین کرتی اس لیے اُسکا جواد مطلق ہونا ثابت ہوا وھو المطلوب
۱۴ چودھوین صفت قیوم ہونا اور حق تعالی کے قیوم ہونے سے اُسکا بذاتہ قائم اور غیر کے لیے مقیم (قائم کرنے والا) ہونا مراد ہی پس چونکہ حق تعالی اپنے غیر سے مستغنی ہی اس لیے اُسکا بذاتہ قائم ہونا ثابت ہوگا اور چونکہ ہر ایک ممکن اُسی کی طرف مستند ہی اسلیے اُسکا مقیم غیر ہونا

ثابت ہوگا اور ان دونون امرون کی وجہ سے اُسکا قیوم ہونے کے ساتھ موصوف ہونا صحیح ہوگا۔

پندرھوین[15] **صفت** عدل ہونا اور حق تعالی کے عدل ہونے سے اُسکا ظلم نہ کرنا اور ہر ایک امر کو حکمت سے مطابق واقع کرنا مراد ہی جسکے ثبوت مین اسی قدر کافی ہی کہ وہ ہر ایک قبیح کے بجالانے سے منزّہ اور ہر طرح کے نقصان اور عیب سے مبرّا اور ہر ایک کمال کے ساتھ موصوف ہی اور چونکہ ظلم کرنا یا کسی امر کا خلاف حکمت صادر کرنا قبیح ہی لہذا اُسکا عدل کے ساتھ موصوف ہونا ثابت ہوگا۔

قسم دوم[۲] صفات فعل اور اُنکو صفات اضافیہ بھی کہتے ہین۔

اور صفات فعل سے وہ ثبوتی صفتین مراد ہین جو صفات ذات پر متفرع ہوتے ہین اور حق تعالے کی ذات مقدسہ کے لیے اُنکا یا اُنکے اضداد کا ثابت ہونا لازم نہین ہی بلکہ اُنکے ثابت ہونے مین کسی مصلحت یا داعی (سبب) کا موجود ہونا شرط ہی۔

اور اُنکا ضابطہ یہ ہی کہ ذات کا اُنکے ساتھ موصوف ہونا کمال اور اُنکے اضداد کے ساتھ موصوف ہونا نقص نہ ہو۔

اور اس مطلب کی قیاس استثنائی مین اس طرح تقریر ہوسکتی ہی کہ اگر صفات فعل کے ساتھ موصوف ہونا کمال نہین ہی تو واجب کا اُنکے ساتھ موصوف ہونا لازم نہ ہوگا لکن صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا کمال نہین ہی پس اُسکا صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا لازم نہوگا

اور اس مطلب کی قیاس اقترانی مین اس طرح تقریر ہوسکتی ہی کہ صفات مذکورہ کا ثابت ہونا کمال نہین ہی اور جن صفات کا ثابت ہونا کمال نہین ہی اُنکے ساتھ موصوف ہونا لازم نہین ہی پس صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا لازم نہ ہوگا۔

اس مقام پر صفات فعل مین سے بعض مشہور صفتون کا تذکرہ مناسب ہی اور وہ کئی ہین۔

پہلی صفت خالق وموجد ہونا اور خالق وموجد ہونے سے کسی چیز کا حادث کرنا مراد ہی جو قدرت پر متفرع ہوتی ہی پس خلق کرنے پر قادر ہونا صفات ذات اور [illegible] الفعل خالق ہونا

صفت فعل ہوگی جس سے ذات مقدسہ کا خالی ہونا نقص نہ ہوگا پس ممکن معدوم کی نسبت کہہ سکتے ہین کہ حق تعالی اُسکا خالق نہین ہی اور یہ نہین کہہ سکتے کہ اُسکے خلق کرنے پر قادر نہین ہی

دوسری صفت رازق ہونا اور اس ہین بھی وہی کلام ہوگا جو خالق مین مذکور ہوا۔

تیسری صفت محیی و ممیت ہونا جس سے حیات و موت کا عطا کرنا مراد ہی۔

چوتھی صفت راضی و ساخط ہونا جس سے بعض افعال پر خوش و بعض پر ناخوش ہونا مراد ہی

پانچوین صفت توّاب و غفّار ہونا جس سے توبہ کا قبول کرنا و رگنا ہونکا بخشدینا مراد ہی

چھٹی صفت محبّ و عدو ہونا جس سے کسی چیز کو دوست رکھنا اور کسی چیز کو دشمن رکھنا مراد ہی

ساتوین صفت مُثیب و معاقب ہونا جس سے بعض فعال پر ثواب دینا اور بعض پر عذاب کرنا مراد ہے۔

آٹھوین صفت وہّاب و مُنعم ہونا جس سے کسی چیز کا عطا کرنا مراد ہی۔

نوین صفت مُعزّ و مُذلّ ہونا جس سے آبرو دینا اور ذلیل کرنا مراد ہی۔

دسوین صفت رحمان و رحیم ہونا۔

دوسری قسم صفات سلبیہ اور صفات سلبیہ سے وہ صفتین مراد ہین جنکا ذات مقدسہ کے لیے ثابت ہونا محال اور اُنکے اضداد کا ثابت ہونا لازم ہے۔

اور اُنکا ضابطہ یہ ہی کہ ذات کا اُنکے ساتھ موصوف ہونا نقص اور اُنکے اضداد کے ساتھ موصوف ہونا کمال ہوا اور چونکہ حق تعالی کا ہر ایک نقص سے منزہ ہونا اور ہر ایک کمال کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہی لہذا حق تعالی کا صفات مذکورہ سے منزہ ہونا اور اُنکے اضداد کے ساتھ موصوف ہونا لازم ہوگا۔

اور اس مطلب کی قیاس استثنائی ہین اس طرح تقریر ہو سکتی ہی کہ اگر صفات سلبیہ کے ساتھ متصف ہونا نقص ہی تو حق تعالی کا اُنکے ساتھ موصوف ہونا محال ہوگا لکن صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا نقص ہی پس حق تعالی کا اُنکے ساتھ موصوف ہونا محال ہوگا۔

اور اس[1] مطلب کی قیاس اقترانی مین بھی تقریر ہوسکتی ہے۔

اس مقام پر صفات سلبیہ مین سے بعض مشہور صفتون کا تذکرہ مناسب ہی اور وہ کئی ہین

پہلی صفت ترکیب کا مطلقًا محال ہونا خواہ واجب کا غیر واجب سے مرکب ہونا فرض کیا جائے یا غیر واجب کا واجب سے مرکب ہونا فرض کیا جائے خواہ اجزاء[2] خارجیہ سے مرکب ہونا فرض کیا جائے یا اجزاء[3] ذہنیہ سے مرکب ہونا فرض کیا جائے۔

پس واجب تعالی کا غیر سے مرکب ہونا اس لیے باطل ہی کہ ہر ایک مرکب اپنے اجزاء کیطرف محتاج ہوتا ہی جو اُس (مرکب) کے غیر ہوتے ہین پس اگر واجب تعالی کا مرکب ہونا فرض کیا جائیگا تو اُس (واجب) کا وجود مین اپنے اجزاء کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا جو وجوب وجود کے ساتھ جمع نہین ہوسکتا۔

اور غیر واجب کا واجب سے مرکب ہونا اس لیے باطل ہی کہ ترکیب حقیقی[4] مین ہر ایک جزء کا دوسرے جزء کی طرف محتاج ہونا ضروری ہی پس اگر غیر واجب کا واجب سے مرکب ہونا

---

[1] جسکا خلاصہ یہ ہی کہ واجب تعالی کا صفات مذکورہ کے ساتھ موصوف ہونا نقص ہی اور جن صفات کے ساتھ موصوف ہونا نقص ہی اُنکا ثابت ہونا محال ہی پس صفات مذکورہ کا ثابت ہونا محال ہوگا ١٢

[2] اجزاء خارجیہ سے وہ اجزاء مراد ہین جن مین سے ہر ایک جزء دوسرے جزء اور اپنے مجموع کے مغائر ہو اور اُنپر محمول نہ ہوسکتا ہو جیسے کسی مکان کے لیے اُسکی دیوارین اور چھتین اور لکڑیان وغیرہ ١٢

[3] اجزاء ذہنیہ سے وہ اجزاء مراد ہین جن مین سے ہر ایک جزء دوسرے جزء اور اپنے مجموع کے ساتھ متحد ہو اور اُنپر محمول ہوسکتا ہو جیسے انسان کے لیے حیوان اور ناطق ١٢

[4] اسکی فی الجملہ توضیح یہ ہی کہ مرکب کی دو قسمین ہوسکتی ہین پہلی قسم وہ جسپر آثار اجزاء کے علاوہ کوئی مخصوص اثر مترتب نہ ہو جیسے انسان اور پتھر کا مجموعہ اسکو محض فرضی کہنا درست ہی دوسری قسم وہ جسپر آثار اجزاء کے علاوہ کوئی مخصوص اثر مترتب ہو اور اُسکی بھی دو قسمین ہین اول یہ کہ اُس مین باعتبار ذہن ایسی ہیئت اجتماعی ملحوظ ہو جسکی وجہ سے آثار مخصوصہ مترتب ہون جیسے لشکر صف وغیرہ دوسری یہ کہ اُس مین باعتبار خارج ایسی ہیئت یا صورت موجود ہو جسکی وجہ سے آثار مخصوصہ مترتب ہون جیسے تخت کرسی میز وغیرہ پس پہلی دونون قسمین مرکب حقیقی سے خارج ہین اور تیسری قسم داخل مرکب حقیقی ہی جس مین اجزاء کا باہم محتاج ہونا لازم ہی جو اُسکی ذات مقدسہ پر جائز نہین ١٢

فرض کیا جائیگا تو واجب کا محتاج ہونا لازم آئیگا جسکا وجوب وجود کے منافی (خلاف) ہونا معلوم ہوچکا ہے۔

اور اگر اُن اجزاء مین سے ہر ایک جزء کا دوسرے جزء کی طرف محتاج ہونا فرض نہ کیا جائیگا تو مرکب حقیقی حاصل نہ ہوگا جیسے کسی چیز کا انسان اور اُس پتھر سے مرکب فرض کرنا جو اُس (انسان) کے پہلو مین افتادہ ہو کہ ایسی صورت مین مرکب حقیقی کا حاصل نہونا نہایت واضح ہی۔

اور اگر ایک جزء کا دوسرے جزء کی طرف محتاج ہونا اور دوسرے جزء کا پہلے جزء کی طرف محتاج نہ ہونا فرض کیا جائیگا تب بھی مرکب حقیقی حاصل نہوگا جیسے کہ سیاہ جسم کہ اُسمین سیاہی اگرچہ جسم کی طرف محتاج ہی لکن جسم اُس (سیاہی) کی طرف محتاج نہین ہی اس لیے کہ سیاہی اور جسم کے مجموعہ کو صفت و موصوف کہنا صحیح ہوگا اور مرکب حقیقی کہنا صحیح نہ ہوگا لکن واجب کے لیے کسی صفت کا ہونا بھی محال ہی جو عنقریب مذکور ہوگا۔ انتہٰی

اور مرکب حقیقی دراصل وہ مرکب ہی جسکا ہر ایک جزء دوسرے جزء کی طرف محتاج ہو جیسے تخت وکرسی وغیرہ اس لیے کہ تخت وکرسی کا مادہ اُنکی ہیئت کی طرف محتاج ہی اور اُنکی ہیئت اُنکے مادہ کی طرف محتاج ہی **پس** اگر واجب الوجود سے مرکب حقیقی کا حاصل ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب کا اپنے غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا جو وجوب وجود کے منافی (خلاف) ہے۔

دوسری صفت وجود کا بالفعل ہونا اس لیے کہ وجود کا بالقوۃ[ل] ہونا مستلزم عدم ہی جو واجب پر مطلقاً جائز نہین ہی **علاوہ برین** وجود کا عین واجب ہونا ثابت ہوچکا ہی اور عدم کا عینیت وجود کے منافی ہونا واضح ہے۔

ل قوت سے ایسی شی کا کسی محل مین موجود نہ ہونا مراد ہی جس (محل) مین اُس (شے) کی قابلیت موجود ہو جیسے نابینا آدمی کا بینا ہونا چونکہ بینائی ایسی شے ہے جو نابینا مین حاصل نہین ہے مگر اُس (نابینا) مین اُس (بینائی) کی قابلیت موجود ہے اور فعلیت سے شے مذکور کا اپنے محل مین حاصل ہونا مراد ہے جو مقابل قوت ہے ۱۲

تیسری صفت محلِ حوادث نہ ہونا اسلیے کہ حادث[1] پر عدم مطلق کا سابق ہونا اور حادث کا اُس (عدم مطلق) کے ساتھ مسبوق ہونا لازم ہی اور عدم کا وجوب وجود کے منافی ہونا معلوم ہوچکا ہی علاوہ بریں اگر حادث کا واجب الوجود کی ذات مقدسہ مین موجود ہونا نقص ہی تو واجب الوجود کا ناقص ہونا لازم آئیگا جو ممکن کی شان ہی پس اگر حادث کا واجب الوجود کی ذات مقدسہ مین موجود ہونا فرض کیا جائیگا تو اُس (ذات مقدسہ) کا ممکن ہونا لازم آئیگا۔

اور اگر اُس (حادث) کا ذات واجب مین موجود ہونا کمال ہی تو استکمال بالغیر (اپنے کمال مین غیر کی طرف محتاج ہونا و مسبوق بہ نقص ہونا) لازم آئیگا جسکا باطل ہونا معلوم ہوچکا ہے۔

چوتھی صفت کسی جہت مین نہ ہونا اس لیے کہ جو چیز کسی جہت مین موجود ہوتی ہی وہ قابل اشارہ ہوتی ہی اور جو قابل اشارہ ہی وہ یا جسم ہی یا اُس (جسم) مین قائم ہی اور حق تعالی جسم اور جسمانیات[2] سے منزہ (پاک) ہے۔

پانچوین صفت آنکھ سے مطلقاً (دنیا و آخرت دونون مین) محسوس نہ ہونا اس لیے کہ جو چیز آنکھ سے محسوس ہوتی ہی اُس (چیز) کے لیے جہت، صورت، تشکل، مکان اور دیگر لوازم جسم کا ثابت ہونا ضروری ہی پس اگر واجب الوجود کا آنکھ سے محسوس ہونا فرض کیا جائیگا تو اُسکا جسم یا جسمانی ہونا لازم آئیگا جسکا باطل ہونا معلوم ہوچکا ہی۔

چھٹی صفت مکان اور زمان سے متعالی (برتر) ہونا اس لیے کہ مکان یا زمان کیطرف محتاج ہونا مستلزم امکان ہی۔

---

[1] حادث سے وہ شئی مراد ہی جو مسبوق بہ غیر ہو خواہ اُن دونون (حادث وغیرہ) کا زمانہ ایک ہو جیسے ہاتھ اور کنجی کی حرکت کے زمانہ کا ایک ہونا یا غیر کا زمانہ اُس (حادث) کے زمانہ پر مقدم ہو جیسے حضرت آدمؑ کے زمانہ کا حضرت نوحؑ کے زمانہ پر مقدم ہونا ۱۲

[2] اس لیے کہ جسم اپنے اجزاء وغیرہ کا محتاج ہی اور جسمانی خود اُس (جسم) کا محتاج ہی اور احتیاج کا وجوب وجود کے منافی ہونا معلوم ہوچکا ہے ۱۲

ساتوین صفت حلول کا جائز نہ ہونا اس لیے کہ حلول (سما جانے) کی کئی صورتین متصور ہوسکتی ہین

پہلی صورت حال ومحل دونون مین سے ہر ایک کا دوسرے سے مستغنی (بے نیاز) ہونا

اور یہ صورت باطل ہی اس لیے کہ حلول کے لیے احتیاج لازم ہے۔

دوسری صورت اُن دونون (حال ومحل) مین سے ہر ایک کا دوسرے کی طرف محتاج ہونا

اور یہ صورت بھی باطل ہی اس لیے کہ محتاج ہونا ممکن کی شان ہی بس اگر واجب الوجود پر

حلول تجویز کیا جائیگا تو اُسکا ممکن ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہی۔

تیسری صورت محل کا مستغنی اور حال کا محتاج ہونا اور یہ صورت بھی باطل ہی اس لیے کہ

حال کا محتاج ہونا مفروض ہی لہذا اُسکا واجب ہونا محال ہوگا۔

اور محل کا اگرچہ مستغنی ہونا مفروض ہی لکن اُس (محل) کا واجب ہونا بہر حال باطل ہے

اس لیے کہ اگر حال کا موجود ہونا اُسکے لیے نقص ہی تو اُس (واجب) کا ناقص اور ممکن ہونا

لازم آئیگا اور حال کا موجود ہونا اُسکے لیے کمال ہی تو اُس (واجب) کا اپنے کمال مین

غیر (حال) کی طرف محتاج ہونا اور مسبوق بہ نقص ہونا لازم آئیگا معذلک خلاف مفروض

بھی لازم آئیگا کہ محل کا محتاج ہونا لازم آتا ہی حالانکہ اُسکا مستغنی ہونا مفروض ہی۔

چوتھی صورت حال کا مستغنی اور محل کا محتاج ہونا اور یہ صورت بھی باطل ہی اس لیے کہ

جب تک حال کا محتاج ہونا فرض نہ کیا جائیگا اُسوقت تک حلول معقول نہ ہوگا۔

علاوہ برین محل کا اس صورت مین واجب نہ ہونا ظاہر ہی اس لیے کہ اُسکا محتاج ہونا

فرض کیا گیا ہی جو شان امکان ہی۔

اور حال مین وہی تقریر کی جائیگی جو تیسری صورت کے محل مین جاری کی گئی۔

علاوہ برین حلول یا بعنوان ترکیب ہوگا یا بعنوان توصیف ہوگا یہ دونون صورتین ذات

مقدسہ پر جائز نہین ہین جیسا کہ قبل ازین مذکور ہوا اور اس مقام پر کوئی تیسری صورت

معقول نہین ہے۔

علاوہ بریں اگر واجب تعالی کا کسی شی مین اسی طرح حلول کرنا فرض کیا جائے جس طرح کہ گلاب مین اُسکا پانی یا تلون مین اُنکا تیل یا کوئلہ مین آگ حلول کرتی ہی تو اس قسم کا حلول فقط جسم کے ساتھ مخصوص ہوگا حالانکہ واجب تعالی کا جسم نہ ہونا معلوم ہو چکا ہے۔

اور اگر واجب تعالی کا کسی شی مین اس طرح حلول کرنا فرض کیا جائے جس طرح کہ جسم مین اُسکا رنگ حلول کرتا ہی تو اس قسم کا حلول فقط عرض و جوہر کے ساتھ مخصوص ہوگا حالانکہ واجب تعالی کا جوہر اور عرض ہونے سے منزّہ ہونا معلوم ہی اس لیے کہ عرض کا جوہر کی طرف محتاج ہونا اور جوہر کا بذریعۂ عرض اپنے لیے کمال کو حاصل کرنا معلوم ہی جو شان ممکن ہی۔

علاوہ بریں اگر واجب تعالی کا کسی شی مین حلول کرنا فرض کیا جائیگا تو اُس (حلول) کا حاصل ہونا یا ضروری ہوگا یا غیر ضروری ہوگا پس اگر اُسکے حاصل ہونے کا ضروری ہونا فرض کیا جائے تو اُس (حلول) کے حاصل ہونے مین ذات مقدسہ کافی ہوگی یا نہ ہوگی۔

پس اگر ذات مقدسہ کا اُسکے حاصل ہونے مین کافی ہونا فرض کیا جائے تو یا حق تعالی کا حادث ہونا یا محل کا قدیم ہونا لازم آئیگا جسکا باطل ہونا محتاج بیان نہین ہی۔

اور اگر ذات مقدسہ کا اُسکے حاصل ہونے مین کافی نہ ہونا فرض کیا جائے تو اُس (حلول) کے حاصل ہونے مین کسی دوسری چیز کا دخیل ہونا فرض کیا جائیگا اس صورت مین واجب تعالی کا محل حوادث اور اپنے کمال مین غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا۔

اور اگر اُس (حلول) کے حاصل ہونے کا ضروری ہونا فرض نہ کیا جائے تو اُسکے موجود ہونے کا سبب یا ذات واجب تعالی فرض کی جائیگی یا کوئی دوسری چیز۔

پس اگر ذات واجب تعالی کا سبب حلول ہونا فرض کیا جائے تو اُس (حلول) کے بعض اوقات موجود ہونے اور بعض اوقات موجود نہ ہونے مین ترجیح بلا مرجّح لازم آئیگی اس لیے کہ ذات واجب کو ہر ایک زمانہ سے ایک نسبت ہی۔

اور اگر اُس (حلول) کا قدیم ہونا فرض کیا جائیگا تو محل کا قدیم ہونا لازم آئیگا

اور اگر غیر واجب کا سبب حلول ہونا فرض کیا جائے تو واجب کا محل حوادث اور اپنے کمال مین غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا۔

آٹھوین صفت کسی چیز کے ساتھ متحد ہونے کا جائز نہ ہونا اس لیے کہ اگر واجب تعالی کا کسی شی کے ساتھ متحد ہونا فرض کیا جائیگا تو دو چیزون کا ایک چیز ہونا یا ایک کا دو چیزین ہونا یا معدوم کا موجود کے ساتھ متحد ہونا لازم آئیگا جسکی توضیح یہ ہو کہ اگر واجب تعالی کسی غیر کے ساتھ متحد ہوگا تو یا دونون (واجب اور غیر) موجود ہونگے تو اتحاد نہ ہوگا جو خلاف مفروض ہو یا دونون (واجب اور غیر) معدوم ہونگے اور ان دونون سے کوئی تیسرا امر حادث ہوگا تب بھی اتحاد نہ ہوگا اسلیے کہ اس صورت مین دونون کا معدوم ہوجانا اور فقط تیسری شی کا حادث ہونا فرض کیا گیا ہو اور اتحاد مین دو چیزون کا موجود ہونا ضروری ہو علاوہ برین جو چیز کہ معدوم یا حادث ہونے کے ساتھ موصوف ہوگی وہ واجب الوجود نہ ہوگی جو خلاف مفروض ہو۔

یا اُن دونون مین سے ایک معدوم ہوگی اور ایک چیز باقی رہیگی تب بھی اتحاد نہ ہوگا۔ اس لیے کہ معدوم کا موجود کے ساتھ متحد ہونا معقول نہین ہو بہر حال دو چیزون کا متحد ہونا مطلقًا باطل ہو علی الخصوص واجب مین بدرجۂ اولی باطل ہوگا اسلیے کہ وہ نقص اور احتیاج اور استکمال بغیر کو مستلزم ہو جو وجوب وجود کے ساتھ جمع نہین ہو سکتا۔

اس بیان سے واجب الوجود کا حضرت عیسٰی کے جسم مین حلول کرنا یا اُسکا روح القدس اور حضرت عیسٰی کے ساتھ متحد ہونا یا واجب الوجود کا برہما وغیرہ کے جسم مین حلول کرنا یا دیگر اشیا کے ساتھ متحد ہونا یا اُسکا جملہ مخلوقات مین عمومًا اور پیر و مرشد مین خصوصًا حلول کرنا اور جملہ اشیا کے ساتھ متحد ہونا بالکل غیر معقول ہوگا۔

نوین صفت حیز[1] کا نہ ہونا اس لیے کہ وہ (حیز) جسم کے لیے بالذات (بلا واسطہ) اور

---

[1] حیز سے جسم کا وہ مقام مراد ہو جسمین وہ (جسم) بالطبع ساکن یا اُسکی طرف بالطبع مائل ہوتا ہو جیسے خاک اور پانی کے لیے تحت اور ہوا اور آگ کے لیے فوق ۱۲

جسمانیات کے لیے بالتبع (بواسطہ) ثابت ہوتا ہی۔ واجب الوجود کا جسم وجسمانیات دونون سے منزہ ہونا ثابت ہوچکا ہی۔

علاوہ بریں متحیز (جو حیز مین ہو) کا قابل حرکت وسکون ہونا لازم ہی جو حادث ہین۔ پس اگر واجب الوجود کا متحیز ہونا فرض کیا جائیگا تو اُسکا قابل حرکت وسکون اور محل حوادث ہونا لازم آئیگا جسکا باطل ہونا معلوم ہوچکا ہی۔ اور واجب الوجود کے متحیز فرض کرنے مین اور بھی خرابیان لازم آتی ہین۔

دسوین صفت جوہریت اور عرضیت کے ساتھ متصف نہ ہونا اس لیے کہ اُن دونون کے ساتھ ممکن موصوف ہوتا ہی کیونکہ جوہر سے وہ ممکن مراد ہی جو اپنے وجود مین کسی موضوع کا محتاج نہو اور عرض سے وہ ممکن مراد ہی جو اپنے وجود مین کسی موضوع کا محتاج ہو پس اگر واجب تعالی کا اُن دونون (جوہریت وعرضیت) کے ساتھ موصوف ہونا فرض کیا جائیگا تو اُسکا ممکن ہونا لازم آئیگا علاوہ برین عرض کا وجوب وجود کے منافی ہونا ظاہر ہی اس لیے کہ وہ اپنے وجود مین غیر کی طرف محتاج ہی اور جوہر اپنے کمال مین[1] عرض کا محتاج ہوتا ہی جو وجوب وجود کے منافی ہے۔

گیارھوین صفت جسمانی لذت اور الم کا جائز نہ ہونا اس لیے کہ لذت والم کی دو قسمین ہین۔

پہلی قسم جسمانی جس سے کسی چیز کا مزاج کے موافق یا مخالف ہونا مراد ہی اور چونکہ واجب الوجود جسم وجسمانیات سے مبرّا ہی لہذا جسمانی لذت والم اُسپر صحیح نہ ہوگا۔

دوسری قسم روحانی جس سے ملائم یا منافی کا ادراک کرنا مراد ہی اور چونکہ واجب تعالی کی ذات مقدسہ کے لیے کوئی منافی نہین ہوسکتا لہذا الم روحانی کے ساتھ اُس (واجب الوجود) کا موصوف ہونا درست نہ ہوگا۔ اور چونکہ واجب تعالی اپنی ذات کا ادراک کرتا ہی جو اکمل موجودات ہی لہذا اُسکا لذت روحانی کے ساتھ موصوف ہونا درست ہوگا اور حکما نے

[1] جیسے اپنے کمال مین غیر کی طرف محتاج ہونا۔ موجود بالقوۃ ہونا اور جملہ کمالات کا بالفعل موجود نہ ہونا

اس لذت کی ابتہاج کے ساتھ تعبیر کی ہی-

اور ذات مقدسہ کے ادراک کرنے پر لذت روحانی کا اطلاق مجاز ہوگا-[له]

بارھوین صفت ضد کا نہ ہونا اس لیے کہ لفظ ضد کا دو معنون پر اطلاق ہوتا ہی-

اول وہ امر وجودی جسکا کسی دوسرے امر وجودی کے موضوع پر وارد ہونا ممکن اور ایک ہی وقت مین محل واحد پر اُسکے ساتھ مجتمع ہونا محال ہو جیسے سیاہی اور سپیدی-

پس چونکہ واجب تعالی پر حلول صحیح نہین ہی لہذا اُسکے لیے کوئی ضد نہین ہو سکتی-

دوم وہ موجود جو قوت مین کسی دوسرے موجود کا مساوی اور مزاحم ہو پس چونکہ واجب تعالی کے لیے مماثل کا موجود ہونا باطل ہو چکا ہی اسلیے قوت مین کوئی شی اُسکی مساوی اور مزاحم نہین ہو سکتی-

واجب کے صفات حقیقیہ کا عین ذات ہونا

واجب کے صفات حقیقیہ اُسکی ذات پر زائد نہین ہین بلکہ عین ذات ہین اور ذات کے سوا کوئی دوسری چیز اُس مین قائم نہین ہی جسکی صفت کے ساتھ تعبیر کی جائے البتہ صفات کے جملہ آثار اُسکی ذات کے لیے ثابت ہین پس اُسی ایک ذات کو آثار علم کی وجہ سے عالم اور آثار قدرت کی وجہ سے قادر کہتے ہین اور اُس مین انسان کی طرح کوئی صفت ایسی موجود نہین ہی جسکی وجہ سے اُسکو علم یا قدرت حاصل ہو اسلیے کہ صدور آثار مین کسی صورت یا صفت کی طرف محتاج ہونا نقص ہی جس سے وہ منزہ ہی اور اس مطلب کو قیاس استثنائی مین اس طرح بیان کر سکتے ہین کہ اگر واجب کا وجود ہر طرح کامل ہی اور اُس مین کسی قسم کا نقصان نہین ہی تو اُسکا صفات زائدہ سے مستغنی ہونا لازم ہی لیکن اُسکا وجود ہر طرح کامل ہی اور اُس مین کسی قسم کا نقصان نہین ہی پس اُسکا صفات زائدہ سے مستغنی ہونا ثابت ہوا اور اسی مطلب کو قیاس اقترانی کی پہلی شکل مین اس طرح ادا کر سکتے ہین کہ واجب کا وجود

[له] اس لیے کہ لفظ روحانی روح کی طرف منسوب ہی جس سے اُسکا مبترا ہونا معلوم ہی البتہ اُسکی ذات مقدسہ پر لفظ روح کا مجازاً اطلاق کر سکتے ہین جس طرح کہ اُسپر لفظ نفس کا اطلاق کرنا مجاز ہے ١٢

کامل تر ہے اور جسکا وجود کامل تر ہے وہ صفات زائدہ سے مستغنی ہے پس واجب کا وجود اُن (صفات زائدہ) سے مستغنی ہوگا
وہو المطلوب اور اس مطلب کی تفصیل کئی دلیلون کے ساتھ ہوسکتی ہے۔

پہلی دلیل اگر خدا کی حقیقی صفتون کا اسکی ذات مقدسہ پر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اُن (صفات زائدہ) مین دو احتمال ہونگے **اول** اُنکا ذات سے منفصل (جدا) ہونا اور یہ احتمال باطل ہے اسلیے کہ اس صورت مین واجب کا اپنے غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا **علاوہ برین** امور منفصلہ مین کلام کیا جائیگا کہ وہ ممکن ہین یا واجب پس اگر اُنکا ممکن ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب کا ممکن کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا جو بالبداہتہ باطل ہے۔ **علاوہ برین** اگر اُنکا علت سے مستغنی ہونا فرض کیا جائیگا تو ممکن کا واجب ہونا لازم آئیگا اور وہ باطل ہے اور اگر اُنکا علت کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائے تو اس مین دو احتمال پیدا ہونگے۔

پہلا احتمال یہ کہ وہ علت ذات واجب کے علاوہ ہو اور یہ محال ہے ورنہ واجب کا اپنے غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا **علاوہ برین** اُس غیر مین کلام کیا جائیگا کہ وہ ممکن ہے یا واجب اگر ممکن ہے تو اُسکا کسی علت کی طرف محتاج ہونا ضروری ہوگا اب اگر اُسکی علت وہی پہلی علت فرض کی جائیگی تو دور ورنہ تسلسل لازم آئیگا جسکا محال ہونا معلوم ہوچکا ہے۔
اور اگر واجب ہے تو واجب کا متعدد ہونا لازم آئیگا اور اُسکا محال ہونا بھی معلوم ہوچکا ہے۔

دوسرا احتمال یہ کہ وہ علت ذات واجب ہو اور یہ بھی محال ہے ورنہ دور لازم آئیگا اسلیے کہ واجب کا اُنکی طرف محتاج ہونا فرض کیا گیا ہے اب اگر اُنکا واجب کی طرف محتاج ہونا فرض کیا جائیگا تو دور لازم آئیگا اور اگر اُن (امور منفصلہ) کا واجب ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب کا متعدد ہونا لازم آئیگا اور وہ محال ہے۔

دوم اُن (صفات زائدہ) کا ذات واجب مین قائم ہونا اور یہ بھی محال ہے ورنہ اُسکا غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا اور اُنکے ممکن یا واجب ہونے مین وہی کلام جاری ہوگا جو اُنکے منفصل ہونے کی صورت مین کیا گیا ہے پس جبکہ صفات زائدہ کا باطل ہونا ثابت ہوا تو اُنکا عین ذات ہونا متعین ہوا

دوسری دلیل اگر صفات حقیقیہ کا اُنکی ذات پر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اُسمین دو احتمال پیدا ہونگے
احتمال اول اُن (صفات زائدہ) کا حادث ہونا اور یہ محال ہو ورنہ ذات مقدسہ کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا۔
علاوہ برین اگر صفات حادثہ کا ذات کے لیے کمال ہونا فرض کیا جائیگا تو اُسکا مسبوق بنقص
و متکمل بغیر ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر اُن (صفات حادثہ) کا ذات کے لیے نقص ہونا فرض کیا جائیگا
تو اُسکا ناقص و متغیر ہونا لازم آئیگا۔ علاوہ برین اگر اُنکا مؤثر سے مستغنی ہونا فرض کیا جائیگا
تو ممکن کا بدون علت موجود ہونا لازم آئیگا اس لیے کہ جو حادث ہو وہ ممکن ہو اور جو ممکن ہو وہ
علت کی طرف محتاج ہو ورنہ ممکن کا واجب ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر اُنکا مؤثر سے مستغنی ہونا
فرض نہ کیا جائیگا تو اُنکی علت مین دو احتمال ہونگے۔
اول ذات واجب کا علت ہونا اور یہ محال ہو اس لیے کہ اگر ذات واجب کا علت ہونا فرض
کیا جائیگا تو یا اُسکا مرتبہ ذات مین صفات کے ساتھ موصوف ہونا فرض کیا جائیگا یا اُسکا
صفات سے خالی ہونا فرض کیا جائیگا پس اگر موصوف ہونا فرض کیا جائیگا تو اس مقام پر دو
احتمال ہونگے۔ پہلا احتمال سابق اور لاحق کی صفتون کا عین اور باہم متحد (ایک) ہونا
اس صورت مین دور لازم آئیگا۔
دوسرا احتمال اُنکا باہم مغائر ہونا اس صورت مین تسلسل لازم آئیگا۔ اور اگر خالی ہونا
فرض کیا جائیگا تو بے صفتون کی ذات کا صفات کے لیے علت ہونا لازم آئیگا جو محال ہی
اس لیے کہ اس صورت مین معدوم اور عاجز اور جاہل کا اُنکے لیے علت ہونا لازم آئیگا جس کا
محال ہونا محتاج بیان نہین ہو۔
دوم غیر واجب کا علت ہونا جسکا باطل ہونا ابھی مذکور ہو چکا ہو۔
احتمال دوم اُن (صفات زائدہ) کا قدیم ہونا اور یہ بھی محال ہو ورنہ قدیم کا متعدد ہونا لازم
آئیگا حالانکہ غیر واجب کا قدیم ہونا باطل ہو چکا ہو۔
علاوہ برین اگر اُنکا واجب ہونا فرض کیا جائیگا تو واجب کا متعدد ہونا لازم آئیگا اور اگر

من ہونا فرض کیا جائیگا تو اُنکی علت مین وہی کلام ہوگا جو ابھی مذکور ہو چکا ہے
تیسری دلیل اگر اُن (صفات حقیقیہ) کا ذات پر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اُنکا معلول واجب ہونا لازم ہوگا اب اگر اُن (صفات مذکور) کا اُنھین صفات کے واسطہ سے صادر ہونا فرض کیا جائیگا تو دور والا تسلسل لازم آئیگا پس اُنکا بدون واسطہ صادر ہونا معین ہوا اس صورت مین ذات مقدسہ کا اپنے صفات کے لیے فاعل موجب (مضطر) ہونا لازم آئیگا جسکا نقص ہونا معلوم ہے پس اگر صفات حقیقیہ کا ذات پر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو اُسکا ناقص ہونا لازم ہوگا
چوتھی دلیل اگر اُنکا ذات مقدسہ پر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو چونکہ واجب کی صفتونکا غیر واجب کی طرف مستند ہونا صحیح نہین ہے اسلیے اُنکا ذات مقدسہ ہی کی طرف مستند ہونا معین ہوگا پس ذات واحدہ کا ایک ہی جہت سے قابل اور فاعل ہونا لازم آئیگا۔
پانچوین دلیل اگر صفات حقیقیہ کا ذات مقدسہ پر زائد ہونا فرض کیا جائیگا تو ذات سے اُنکا باعتبار مرتبہ متاخر ہونا لازم ہوگا اس لیے کہ مرتبہ عارض کا مرتبہ معروض سے متاخر ہونا ضروری ہے پس اس صورت مین ذات کا اُن (صفات) کے ساتھ موصوف ہونا ممکن ہوگا اور ذات مقدسہ کا وجوب اور امکان دو جہتون سے موصوف یا مرکب ہونا لازم آئیگا حالانکہ ذات مقدسہ کا ہر جہت سے واجب الوجود ہونا ضروری ہے۔

خدا کی عدالت اور حکمت

اور اُسکے عادل اور حکیم ہونے سے اُسکے جملہ افعال کا حسن (خوبی) کے ساتھ موصوف ہونا اور ہر ایک طرح کے قبیح (بدی) سے منزّہ ہونا مراد ہے۔

تمّت

الحمد للہ کہ یہ رسالہ مبارکہ "التوحید" ماہ مبارک رمضان ۲۹ سنہ ۱۳ ھ کے آخر مین مطبع عالم لکھنؤ ڈیوڑھی آغا میر مین باہتمام جناب داروغہ سید محمد صاحب بر دیر اثر چھپکر دفتر [illegible]